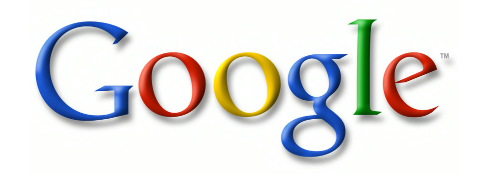


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

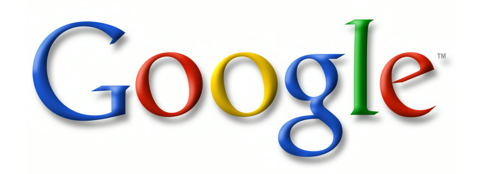
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


B 837,229


שטרוק
מספרי
חיים בראדי





Haskalah.

Geschichte der Aufklärungsbewegung unter den Juden in Russland

von

Dr. Josef Meisl.



Berlin

C. A. Schwetschke & Sohn, Verlagsbuchhandlung

gegr. 1729

DS
135
.R9
M52

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright 1919 by C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin.

1227695-221

Vorwort.

Wie alle Geistesbewegungen, so ist auch die Aufklärung den mannigfaltigsten Werturteilen je nach dem Standpunkte des Einzelnen unterworfen. Die Rolle, welche sie in Westeuropa gespielt hat, ist ziemlich eindeutig geschichtlich nachgewiesen. Weniger stimmen schon die Ansichten über ihre Stellung und Bedeutung innerhalb der russischen Juden überein. Die unbedingten „Aufklärer" sehen in ihr nicht nur das höchste Ideal, sondern vindizieren ihr auch alleinige Geltung, sodaß alle anderen geistigen Strömungen im Leben des Volkes neben ihr gänzlich verschwinden; den religiös Konservativen, soweit sie nicht durch die Synthese ihres Standpunktes mit dem Aufklärungsgedanken Verständnis für seine Bedeutung gewonnen haben, geht infolge ihrer negativen Stellungnahme jegliches Augenmaß für die Beurteilung ab, und schließlich die jüdisch-nationalen Kreise haben durch die allzu starke Betonung der unzweifelhaften Schäden, welche die ins Extreme ausartende Haskalah vielfach erzeugte, ihr Urteil getrübt. In dem vorliegenden Buche soll nun der Versuch unternommen werden, auf Grund der historischen Entwickelung der Aufklärung unter den russischen Juden ihre Bedeutung für das Geistesleben ohne parteiische Färbung zu zeigen. Es wird sich dabei ergeben, daß die Haskalah, nachdem ihre negativen Auswüchse durch retardierende, zugleich aber mehr positiv wirkende Momente ausgeglichen worden waren, schließlich doch siegreich als eine unentbehrliche Kraftquelle im Dasein der russischen Judenheit sich behauptet hat. Damit wird, wie wir glauben, auch das historische Verständnis der neuzeitlichen Bewegungen innerhalb unseres Volkes gefördert werden. Wir möchten, daß vor allem die jüdisch-nationalen Kreise als die intensivsten Vertreter der Zukunftshoffnungen des jüdischen Volkes verstehen lernen mögen, wie sehr der Geist der Haskalah in gewisser Modifikation ein integrierender Bestandteil der jüdisch-nationalen Idee geworden ist.

Das Material zu der Arbeit ist mir aus langjährigen Studien auf dem Gebiete der Geschichte der russischen Juden zugeflossen. Die einzelnen, hier behandelten Themen, die ich im Rahmen einer Darstellung dieser Geschichte im Manuskript längst vorbereitet hatte, sind in erweiterter Form wiedergegeben. Ich habe mich mit Rücksicht auf dieses größere Werk, dessen Drucklegung aus technischen Gründen einer späteren Zeit vorbehalten bleiben muß, in dem vorliegenden Buche mit der Zitierung der Quellen begnügt und von dem Abdrucke verschiedener Dokumente und Urkunden abgesehen. Die Kritik wird hoffentlich daran nicht allzusehr Anstoß nehmen. In der Transkription fremdsprachiger Worte bin ich im allgemeinen den für die preußischen Bibliotheken geltenden Regeln gefolgt.

Berlin-Halensee, im Juli 1919.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Verzeichnis der Abkürzungen.

A.Z.J.	=	Allgemeine Zeitung des Judentums.
B.H.	=	Zeitlin W., Bibliotheca Hebraica Post-Mendelssohniana.
B.J.	=	Fürst, Bibliotheka Judaica.
Berliner Fsch.	=	Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliners 1903.
Graetz	=	H. Graetz, Geschichte der Juden (11 Bde.).
Graetz Jbschr.	=	Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz 1887.
J.A.	=	Jost, Israelitische Annalen.
J.B.	=	Jevreiskaja Bibliotheka.
J.E.	=	Jevreiskaja Encyklopedija.
J.G.L.	=	Jahrbuch für Geschichte und Literatur der Juden
J.j.l.G.	=	Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft Frankfurt a. M.
J.St.	=	Jevreiskaja Starina.
Kwartalnik	=	Kwartalnik poświęcony badaniu przeszłości żydów w Polsce.
M.J.V.	=	Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde.
M.S.	=	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
N.Ch.V.	=	Nedělnaja Chronika Voschoda.
N.L.	=	Klausner, Novojevreiskaja Literatura.
R.E.J.	=	Revue des études juives.
R.J.	=	Russki Jevrei.
Ri.N.	=	Regesti i Nadpisi.
R.R.	=	Russische Revue.
S.M.P.	=	Šurnal ministerstva narodnago prosvěščenia.
S.M.N.P.	=	Sbornik ministerstva narodnago prosvěščenia
Studies	=	Schechter, Studies in Judaism. Philadelphia 1908.
Studya	=	Schipper, Studya nad stosunkami gospodarczymi żydów w Polsce podczas sredniowiecza. Krakau 1911.
S.S.	=	Levanda, Skornik sakonov i položenii i etc. St. Petersburg 1874.
Z.G.J.D.	=	Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland.
ב״ג	=	ביבליותקה גדולה
ב״י	=	Levinsohn, בית יהודה Warschau 1901 (1878).
ב״ע	=	בכורי העתים Zeitschrift.
דש״א	=	Wessely, דברי שלום ואמת
ד״ת	=	Bernfeld; דור תהפוכות Warschau 1897.
היש״ם	=	Harkavy, היהודים ושפת הסלאוים Wilna 1872.
י״מ	=	Hanover, יון מצולה Warschau 1872.
כ״ח	=	כרם חמד Zeitschrift.
כ״י	=	כנסת ישראל (Fünn bezw. Rabinowitz.)
מ״א	=	Günzburg, מגיד אמת. Leipzig 1843.
מ״ס	=	Emden, מגלת ספר. Warschau 1896.
ס״ז	=	Nathansohn, ספר זכרונות. Warschau 1875. (Biographie I.B. Levinsohns)
ק״מ	=	Winer, קהלת משה. Cat. Friedlandiana.
ק״נ	=	Fünn, קריה נאמנה. Wilna 1860.
ש״ל	=	Fünn, שפה לנאמנים. Wilna 1879.
ש״ע	=	שלחן ערוך
ת״ב	=	Levinsohn, תעודה בישראל. Warschau 1901.
תחמ״ה	=	Rosenthal, תולדות חברת מרבי השכלה St. Petersburg 1885/90. I—II.
	=	B. Katz, תולדות השכלת היהודים ברוסיא in הזמן 1903 I—III.

Erstes Kapitel.

Vorgeschichte. Verfallstendenzen und Regenerationsprozesse in der jüdischen Geschichte. Allgemeines über die Haskalah. Aufklärungsneigungen einzelner Persönlichkeiten in der Geschichte der Ostjudenheit von den ältesten Zeiten an. Das religiöse Studium unter den russischen und polnischen Juden. Geistiger Konsolidierungsprozeß bis zu den Kosakenaufständen. Degenerationsanzeichen. Die europäische Judenheit in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Elemente der Aufklärungsbewegung speziell in Deutschland. Allgemeine Ergebnisse der Haskalah.

In der Geschichte des jüdischen Volkes seit seiner Zerstreuung über alle Erdteile sind wiederholt Momente eingetreten, in denen der geistige Stagnierungsprozeß oder gar Anzeichen einer beginnenden Auflösung soweit gediehen, daß der Organismus des nationalen Lebens in völliger Apathie dazuliegen schien, seine Glieder zu ersterben begannen und höchstens noch einen mechanischen Zusammenhang mit dem Ganzen wahrten, sodaß die Hoffnung auf innere Wiedergeburt zu erlöschen drohte. Aber jedesmal, wenn der Pulsschlag der erstickenden Nationalseele kaum mehr fühlbar sich regte, traten Gegentendenzen in die Erscheinung und beseitigten alle Zweifel an der Verjüngungsfähigkeit des Stammes. Mit einer an Wunder grenzenden Elastizität des Geistes hat das jüdische Volk diese Regenerationsprozesse aus sich erzeugt. Es ist, als hätte die gefesselte Tochter Zions sich stets die herrlichen Mahnworte ihrer Propheten vor Augen gehalten, diese Weckrufe aus geistiger Knechtschaft zur Erhebung in die lichten Sphären der Erkenntnis. Mannigfach waren die Wege, die diesem Ziele entgegenstrebten. Bald gründeten die Führer der Nation ihre Zuversicht auf eine religiöse Erneuerung durch radikale Umgestaltung der Fundamente der Tradition, durch stärkere Geltung des rein Gefühlsmäßigen gegenüber dem klügelnden Verstande, bald wollten sie in einer harmonischen Verbindung mit der weltlichen Wissenschaft den Untergrund des Lehrgebäudes befestigen, ihn gegen die Stürme der Außenwelt schirmen. Bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts vollzogen sich solche Bewegungen auf dem geschlossenen Boden des Ghettos und konnten naturgemäß, in ihrer räumlichen Entfaltung gehemmt, so radikal sie auch an sich sein mochten, keine völlig revolutionierenden Wirkungen ausüben. Die im ganzen spärlichen Absplitterungen von dem nationalen Leben der Juden wie das Karäertum beweisen nur, daß die Anziehungskraft des Einheitsgedankens trotz aller divergierenden Variationen sich dauernd in unverminderter Stärke erhielt. Erst die unter dem Namen Aufklärung (Haskalah) bekannte Bewegung hat weiter ausgeholt und den Rahmen der jüdischen Solidarität in einem



Haskalah.

Geschichte der Aufklärungsbewegung unter den Juden in Russland

von

Dr. Josef Meisl.



Berlin
C. A. Schwetschke & Sohn, Verlagsbuchhandlung
gegr. 1729

mögen, sie zeigen deutlich, daß auch diese Juden tiefer in ihrer Umwelt als im nationalen Wesen wurzelten. Sie entsandten die Emissäre zu dem Fürsten Vladimir, sie halfen den Priestern und Vornehmen, die heimlich zur Lehre des Judentums sich bekannten, aus ihrer Mitte gingen jüdische Soldaten in den Heeresgruppen der Fürsten und „jüdische Kosaken" hervor, einige spielten als Ärzte und Staatsmänner (wie Doktor Leo und Chozi Kokos) eine Rolle.[4])

Durch die Wanderbewegungen, welche die deutsche Kolonisation im Osten und die Verfolgungen, besonders während der Kreuzzüge, hervorriefen, trat ein neues Element hinzu, das an Zahl und Kultur den ersten jüdischen Ansiedlern in den östlichen Ländern weit überlegen war, und eine neue Sprache sowie neue Sitten unter ihnen verbreitete. Die slavischen Idiome wurden durch den deutsch-jüdischen Dialekt ersetzt, und unter dem milden Regime der ersten Polenfürsten, welche den Juden ihrer wirtschaftlichen Bedeutung wegen gewogen waren, blühten neue Gemeinwesen dank dem Schutze der Privilegien auf. So entstanden und festigten sich die jüdischen Ansiedelungen nicht nur im Westen der russischen Gebietsteile, sondern auch im Osten, in Kleinrußland, in der Ukraine, in Großrußland bis nach Transkaukasien. Die Juden wurden die Träger eines Handelsnetzes, das sich vom baltischen bis zum mittelländischen Meere, von der Oder bis zum Bosporus, und die Donau entlang erstreckte, und zwischen Asien und den Slavenländern die Brücke bildete. Sagen und historische Berichte künden von der Bedeutung und dem Einflusse jüdischer Männer in Polen und Lithauen, die, getragen von dem Vertrauen des Königs, auf finanziellem Gebiete (Generalsteuerpächter Abraham und Michael), in wichtigen politischen Fragen (Abraham Schmoilovicz, Francisko Molo), sowie als Ärzte an den Höfen einen mächtigen Faktor der Staatsleitung bildeten.[5]) Und wie im Moskowiterreiche die Konvertitenagitation, welche im fünfzehnten Jahrhundert in die den Zarenthron und die Gesellschaft mit Schrecken erfüllende „judaisierende Häresie" mündete, den tiefgreifenden Einfluß eines der nationalen Gemeinschaft sich entfremdenden Judentums erkennen läßt, so darf man bei ähnlichen Erscheinungen in Polen (Katherina Weigel, Graf Potozki, Ger Zedek) und wieder in Rußland während des achtzehnten Jahrhunderts (Kapitänleutnant Vosnizin) vermuten, daß auch sie hauptsächlich aus der Berührung mit Juden, die der christlichen Gedankenwelt nahestanden, möglich wurden.[6])

Und trotzdem bestehen Gründe für die Annahme, daß auch die russische Judenheit schon in frühesten Zeiten sich der Pflege ihrer Tradition hingab, dabei aber doch immer eine erklekliche Zahl von Geistern erzeugte, die nicht minder im weltlichen Wissen bewandert waren. Der Slavenapostel C y r i l l, welcher sich während seines Aufenthaltes in Cherson und im Kaukasus das Hebräische aneignete, wurde von den dortigen Juden bei der Übersetzung der Bibel in die Landessprache unterstützt; einige Manuskripte von Kommentaren zu den heiligen Schriften, die in der Bodelianischen und Vatikanischen Bibliothek bewahrt werden, zeigen die Verbreitung der Gelehrsamkeit unter den Juden des russischen Reiches schon im 11. und 12. Jahrhundert. Ge-

lehrte russische Juden standen in innigen Beziehungen zu Jehuda Halevi, Nathan aus Rom, die von ihnen slavische Ausdrücke sich aneigneten, welche auch in den Werken Raschis, Josef Karos, Benjamin Tudelas und Isaaks aus Wilna wie vieler anderer vorkommen. Moses aus Kiev war ein Schüler Jakob Tams aus Ramerü, Jonathan und Ascher aus Rußland werden als Schüler Ascheris bezeichnet, Isaak aus Czernigov wurde eine talmudische Autorität.[7]) Je stärker sich der Einfluß der deutschen Judenheit im slavischen Osten geltend machte, je mehr Sprache, Sitten und Gebräuche durch sie eine radikale Umgestaltung erfuhren, desto kräftiger konzentrierte sich das Judentum in seiner eigenen Sphäre. Und für die Kulturgeschichte der russischen Juden war es von weittragender Bedeutung, die sich auch in der Entwickelung der Haskalah späterhin geltend machte, daß gerade das Deutsche, wenn auch zu dem sogenannten Jüdisch-Deutschen umgemodelt, einen so dominierenden Platz behaupten konnte.[8]) Die Konsolidierung der Juden des Ostens und die damit verbundene innere Festigung der Gemeinden machten Rußland zu einer Pflegestätte der jüdischen Überlieferung, die an die einstigen Blütezeiten in der Geistesgeschichte der Juden erinnert, sodaß der Anspruch „von Kiev geht die Lehre aus und das Wort Gottes von Starodub“ keine Übertreibung enthält. Von weit und breit strömten wißbegierige junge Leute herbei, um hier aus dem unerschöpflichen Born des Schrifttums zu schöpfen, und der Ruf der berühmten russischen Autoritäten, die aus diesen Lehrstätten hervorgingen, drang bis tief nach dem Westen, wo man nicht nur ihre Entscheidungen mit höchstem Respekte aufnahm, sondern es auch als Ehre betrachtete, wenn sie die ihnen dargebotenen Sitze als Rabbiner annahmen.[9]) Nicht wenige dieser Gelehrten beherrschten über ihr Fachgebiet hinaus verschiedene Zweige der weltlichen Wissenschaft, freilich mit den aus ihrem religiösen Standpunkte und dem Geiste der Zeit sich ergebenden Einschränkungen. Grammatik, Poesie, Kritik, ja auch Apologetik und Polemik fanden ihre Vertreter. War doch der Verfasser jenes berühmten, apologetischen Werkes „Befestigung des Glaubens“ (חזוק אמונה), das in viele europäische Sprachen übersetzt und von Voltaire als die trefflichste Waffe der Freidenker gegen das Christentum bezeichnet wurde, der Jude Nachman aus Belczyc.[10]) Philosophie, Mathematik und Medizin wurden von manchem Talmudisten gepflegt, wie Mordechai Jaffa, Elieser Mann („Der jüdische Sokrates“), Manoach Handel aus Brzeszticzka (Wolhynien), ebenso die Lexikographie, wovon das hebräisch-deutsche-italienisch-lateinisch-französische Wörterbuch des Nathan Hanover (שפה ברורה, zuerst 1760 in Prag erschienen) ein beredtes Zeugnis ablegt.[11]) Unter solchen Verhältnissen machten sich einzelweise Ansätze zu freieren Strömungen, welche die Gebundenheit der Lehre überwinden wollten, schon um die Wende des sechszehnten und am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts bemerkbar. Die in dem Kampfe um den „Führer“ des Maimonides von dem Verfasser des Pamphlets gegen den Posener Rabbiner Aron, Abraham Horowitz, Vater des Jesaja Horo-

witz (של״ה) sowie in den Schriften des gelehrigen Schülers des Maimonides Joseph ben Isaak Halevi geäußerten Anschauungen zeugen von dem freien Geiste, der manche Vertreter der rabbinischen Lehre schon damals beseelte.[12])

Eine starke Anziehungskraft auf die bildungsbeflissenen Elemente unter der jüdischen Jugend übten schon seit dem dreizehnten Jahrhundert die Universitäten des Auslands aus, und namentlich nach Italien, aber auch nach anderen Ländern zogen Jünglinge aus dem fernen Osten Europas, um an den dortigen Hochschulen vornehmlich Medizin zu studieren.[13]) Die Heilkunde war stets unter den Juden Gegenstand sorgsamer Pflege, und auch die russisch-polnische Judenheit kennt Ärzte von bedeutendem Namen. Doktor Leo am Moskauer Hofe (um 1490), Jacob Isaak am Hofe Sigismund I, Itzsche Nisanovicz, Leibarzt des Prinzen Radziwill, Salomon Aschkenasi, der am Hofe des Königs Sigismund August wirkte und auch bei der Wahl seines Nachfolgers eine Rolle spielte, Jonas Casal und Abraham Troki in der Umgebung Johann Sobieskis, Stefan von Gaden, der Arzt des Zaren Alexei Michailovicz, Moses Cohen, späterer Leibarzt des Hospodar der Moldau Wassil Lupu und Vermittler der Alliance zwischen Schweden und Rußland gegen die Türkei, um nur einige hervorzuheben, übten ihre Kunst aus neben den zahlreichen gelehrten Schriftstellern, die über medizinische Themen in ihren Werken schreiben, wie Salomon Lurja, Samuel ben Mathatias, Abraham Aschkenasi Apotheker, Verfasser des „Lebenselixiers“ (סם חיים Prag 1590), Moses und Chajim Katzenellenbogen.[14]) Sie alle aber überragte an Bedeutung Tobias Kohn (1652—1729), der zuerst den sogenannten Weichselzopf (plica polonica) beschrieb und in seinem Werke „Maaseh Tobia“ (zuerst Venedig 1707, dann öfter gedruckt) der weltlichen Aufklärung unter seinen Glaubensgenossen das Wort redete.[15])

Die meisten dieser Männer und ihr Wirken sind keineswegs typisch für das geistige Niveau der damaligen Juden in Rußland, Polen und Lithauen zu werten. Sie sind Ausnahmen, welche ihre eigenen Wege gingen und das Leben ihres Volkes nicht sonderlich beeinflußt haben, ja einige hatten den Zusammenhang so gelockert, daß sie mehr jenseits des jüdischen Lagers standen. Die Interessen der jüdischen Massen und ihrer Führer waren ganz von den inneren Angelegenheiten in Anspruch genommen, von den Sorgen um die soziale Lage, die Organisation der Gemeinden, die Erziehung der Jugend und den Ausbau des Studiums des Schrifttums. Eine geschlossene, in sich gefestigte Welt von eigenartiger Prägung mit stark ausgebildetem Selbstbewußtsein steht vor uns. Sie stellt den Gipfel einer geistigen Blütezeit dar, welche das Diasporajudentum nicht allzu häufig erlebt hat. Mitten in diesem inneren Glück eines unvergleichlichen, seelischen Aufschwunges traf die polnisch-lithauische Judenheit die furchtbare Katastrophe der Kosakenerhebung von 1648, in welcher nicht nur Ströme des Blutes flossen, sondern auch das moralische und geistige Rückgrat der Betroffenen auf lange Zeit hinaus getroffen wurde.

Trotz aller schweren Heimsuchungen, die auch in folgenden Dezennien, zwar nicht in jener Härte, wiederkehrten, aber doch durch den wirtschaftlichen Druck nicht minder fühlbar waren und in Verbindung mit anderen Umständen das östliche Judentum bis hart an die Grenze des völligen Ruins brachten, bewährte sich auch in diesen trüben Tagen die unverwüstliche Widerstandsfähigkeit des jüdischen Volkes, das sich selbst im schwersten Unglück den geistigen Halt zu wahren weiß. Es ist recht bezeichnend für diesen Zustand, daß es unter den polnischen Juden jener Zeit kaum einen gab, der nicht des Lesens und Schreibens kundig war.[16]) Aber es bestanden doch nicht wenige Anzeichen der Degeneration, die ungeachtet der zeitweiligen Restauration, die absteigende Kurve in der Entwickelung der polnisch-lithauischen Judenheit sichtbar erkennen liessen. Die Härte des orthodoxen Rabbinismus und die Willkür der Gemeindeoligarchie, welche durch Steuerdruck und gewaltsame Niederhaltung der Massen ein unbeschränktes Regiment führte, deuteten durchaus nicht auf eine kraftvolle Blüte, und wenn die weltliche Herrschaft sich veranlaßt fand, in diese Verhältnisse späterhin regulierend einzugreifen, so war dies gerade nicht zum Vorteil der Juden. Denn damit wurde die Möglichkeit eröffnet, von der jüdischen Autonomie, die dem jüdischen Leben einen so festen Rückhalt bot, Stück auf Stück abzubröckeln, bis sie allmählich in sich zusammengesunken, nur noch des Todesstosses der Staatsmacht bedurfte, um ganz zu verfallen. Trotz aller ethischen und geistigen Werte, welche die mystischen Bewegungen unverkennbar in sich bargen, bedeutete auch ihr Überwuchern eine Degenerationserscheinung. In keinem Lande, so bemerkt Tobias Kohn, nimmt die Kabbala einen so hervorragenden Platz ein wie in Polen.[17]) Die Pseudomessiasse schossen üppig aus dem Boden und trieben ihr Unwesen. Sabbatianismus, Frankismus und schließlich die reinste und edelste Schöpfung der jüdischen Mystik, der von dem „Baal Schem Tob“, Israel ben Elieser begründete, von seinen Schülern in mannigfachen Varianten fortgesetzte Chassidismus sind die markanten Erscheinungen dieser Entwickelung.[18])

Das Bild, welches die europäische Judenheit in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts dem Blicke des Kulturhistorikers bietet, ist ein tief betrübliches. Wohl kaum in irgend einem Volke waren je so schwere und verhängnisvolle Anzeichen des Verfalls erkennbar, wie um jene Zeit in der unter dem Drucke von Ausnahmegesetzen seufzenden Judenheit. Seit dem spanischen Exil vollzog sich dieser Prozeß allmählichen Sinkens in immer beträchtlicherem Maße. Während draußen die Welt durch mächtige Geistesströmungen in ihrem tiefsten Innern aufgewühlt wurde, vegetierte der weit überwiegende Teil des Judentums, gewappnet durch ein System von religiösen Geboten und Verboten, die ihm weniger Bürde als Quell der Glückseligkeit wurden, den Geist an der haarspaltenden Dialektik der talmudischen Schriften schärfend, Labsal der Seele aus der Mystik der Kabbala schöpfend, jeglichen Aufstieg zur Geistesbildung des Europäismus, selbst das Studium der Grammatik vielfach von sich weisend, wie ein Einsiedler fern von

dem lärmenden Getriebe, in beschaulicher Selbstgenügsamkeit. Dies gilt freilich vorerst und unbedingt für die große Masse der wirtschaftlich niedrig stehenden Juden, während eine zu Reichtum gelangte Schicht unter ganz anderen Verhältnissen lebte. In relativ kurzer Zeit war unter den Juden der Großstädte Norddeutschlands ein Aufschwung erfolgt, der einzelne Familien wirtschaftlich mächtig gehoben hatte. Die natürliche Folge dieser Wandlung bestand in einer Veränderung des Verhältnisses zur Religion unter diesen Schichten. Während der verachtete Ghettojude notgedrungen auf seine Umgebung angewiesen, das Joch der Torah umso williger trug, als die Kontrolle seiner Volksgenossen ihn vor jeder Überschreitung der ihm durch das Religionsgesetz gesetzten Grenzen zurückhielt, suchte sein sozial angesehener, in näherem Kontakte mit der Außenwelt stehender Bruder, so wenig er auch in rechtlicher Hinsicht sich vor ihm unterschied, die Bande zu lockern, die ihn mit seinem Stamme verknüpften. Die Juden, denen sich die Paläste des Adels öffneten, die zu den hohen Herren als Geldleiher Eingang fanden, änderten rasch ihre frühere Lebensweise. Sie legten weltliche Tracht an, besuchten nicht mehr die Bethäuser, vernachlässigten die religiösen Bräuche, übertraten die Speisegesetze, alles zunächst nur solange sie sich außerhalb der Ghettomauern bewegten, aber bald auch ohne Scheu vor ihren frommen Volksgenossen, und wie einstens in Jerusalem der griechische Geist, so erzeugte die Berührung mit dem europäischen Leben einen unaufhaltsamen Abbröckelungs- und Zerstörungsprozeß. Immer geringer wurde der Wert des religiösen Studiums in weiten Kreisen der deutschen Judenheit eingeschätzt, die Gepflogenheit, ihre Töchter mit jüdischen Gelehrten zu verheiraten, kam langsam außer Übung, und so manche andere schöne Sitte geriet in Vergessenheit.[19]) Auch hätte dieser Prozeß vielleicht noch weitere Dimensionen angenommen, wäre nicht durch den „Einschlag aus dem Osten" ein Korrelat geschaffen worden, das der beginnenden Auflösung wirksam entgegenarbeitete. Während Jahrhunderte hindurch das wirtschaftliche Niveau der polnischen Judenheit hoch über dem der deutschen stand, und auch die verhältnismäßig günstige Rechtslage in Polen keinen Anreiz zur Auswanderung den dort lebenden Juden bot, lockten der allmähliche wirtschaftliche Aufstieg der deutschen Juden und namentlich die Möglichkeit, ihre Kenntnisse des überlieferten Schrifttums auch materiell zu verwerten, viele Kräfte aus dem Osten nach Deutschland, wo sie als Rabbiner und Lehrer einen großen Einfluß auf das jüdische Leben gewannen. Und wenn sie auch hier vielfach, ja von den eigenen Stammesbrüdern oft genug verachtet wurden, so schienen diesen „Polaken" doch die Daseinsbedingungen in Deutschland erträglich genug, um immer wieder neue Scharen herbeizulocken.[20])

Und noch ein weiteres kam hinzu. Dem Wissensdurst vieler Jünglinge winkte auf deutschem Boden größere Befriedigung als in Polen. Gewaltige Geistesrevolutionen hatten sich in der großen Welt jenseits des jüdischen Lagers vollzogen. Die Ideen der französischen, englischen, deutschen und holländischen Philosophen drangen in weite Kreise der Gebildeten, der Glaube an die Überlieferung geriet ins Wanken, die

Grundfesten der Kirche wurden allmählich abgetragen, Voltaire und Hume, Leibniz und Wolf, um nur einige der neuen Apostel zu nennen, wurden zu Bannerträgern dieses revolutionären Evangeliums des erwachenden Europa. Auch die deutsche Judenheit blieb von diesen Strömungen nicht unberührt, und die rationalistische Gedankenwelt der fanzösischen Philosophen fand mächtigen Widerhall in den Herzen der jüdischen Intelligenz, die dem durch König Friedrich II begünstigten Voltairekultus ein geneigtes Ohr lieh. Ist es ein Wunder, wenn die aus dem Mangel eines starken Nationalbewußtsein resultierende Begeisterung für alles Fremde, besonders das französische Wesen, schließlich dahin führte, daß die französische Kolonie mit 5346 Seelen, die jüdische mit 4245 Seelen zu Zentren der Intelligenz des damaligen Berlin wurden? Mochten auch die durch das Generalreglement vom 17. April 1750 und andere Regierungsakte den preußischen Juden auferlegten Beschränkungen[21].) ihre Rechtslage erschweren und ihrer Vermehrung Hindernisse in den Weg legen, so führten doch die einzelnen Juden gewährten Privilegien (Abraham Marcuse, Heine Veitel Ephraim, Isaak Daniel Itzig)[22]), kraft deren sie die Rechte christlicher Kaufleute genossen, und die unter den neuen Verhältnissn gewachsene Kapitalmacht der jüdischen Bankiers und Finanzleute zu einer Hebung ihrer sozialen Lage, die ihren gewaltigen Einfluß in der preußischen Metropole begründete. Und je mehr das noch tief in der Geisteswelt der überlieferten Tradition wurzelnde Judentum von dem aufgeklärten Berlin der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts abstach, desto leichter war es für die Handvoll jüdischer Großkapitalisten und Schöngeister ihren Platz in der Gesellschaft zu behaupten und zu festigen.

Auch ein Teil der noch an den Brüsten jüdischen Wissens großgezogenen einheimischen oder zugewanderten Jugend erblickte in Voltaires Schriften ungeachtet seines judenfeindlichen Standpunktes[23]) das Ideal und, angesteckt von seiner alles vernichtenden Kritik, geriet sie mehr und mehr auf jene Wege, die mit Gewißheit aus dem Judentum hinausführten. Wenn der deutsche Rationalist zwar in seiner religiösen Stellungnahme schwankte, ja selbst zum Freigeist wurde, so hörte er damit noch nicht auf, Deutscher zu sein, ja die fremde Geisteswelt befruchtete nur noch die nationale Kultur, führte zur tieferen Versenkung in die eigene Vergangenheit und zur Synthese mit den Schätzen anderer Völker. Anders der jüdische Rationalist, dem die logische Erkenntnis die Unhaltbarkeit der Überlieferung beigebracht hatte, der damit den Boden unter den Füssen verlor, und, ganz und gar in seiner Umgebung aufzugehen suchte. Und als die Losung von den Menschen- und Bürgerrechten auch den Juden eine neue Zukunft zu verheißen schien, da war es klar, daß sie nur um den Preis der Selbstaufopferung erkauft werden konnte. Denn die historische Rechtfertigung, die allein dem Judentum einen Halt und Existenzmöglichkeit hätte geben können, lag jener Zeit, die nur eine „vernunftgemäße“ Begründung kannte, völlig fern, und selbst Moses Mendelssohn hatte kein Verständnis für andere Motive als rein rationalistische.[24]) Der Mangel an geschichtlichem Begreifen und kritischer Selbsterkenntnis verleitete zu dem völlig unlogischen Ge-

dankensprunge, mit der Aneignung der Aufklärungsideen auch das jüdische Wesen so rasch und gründlich wie möglich abzustreifen. In diesem Sturm und Drang fiel den jüdischen Frauen eine ganz besondere Rolle als Vorkämpferinnen und Wortführerinnen zu. Sie waren gleichsam der Prüfstein für die Tragfähigkeit der neuen Ideen im jüdischen Lager. Die Töchter der begüterten Juden empfanden am tiefsten die Enge des jüdischen Lebens, und suchten im gesellschaftlichen Verkehr mit Andersgläubigen die Kluft, die ihr Volk von diesen trennte, zu überbrücken. Ihr Bildungshunger fand naturgemäß keine Befriedigung in den ererbten Schätzen des Judentums, auch das deutsche Geistesleben bot ihnen wenig Anreiz. Desto mehr neigten sie dem französischen Wesen zu, Voltaire und Rousseau wurden ihr Ideal, sie bedienten sich des Französischen im Verkehr mit der Gesellschaft und scheuten auch schließlich nicht vor den letzten Konsequenzen zurück, ließen sich taufen, um dadurch auch äußerlich ihrer Gleichberechtigung adäquaten Ausdruck zu leihen. Die berühmten Berliner Salons waren der Boden, auf dem diese verirrten Töchter Israels ihre Tempel einer schöngeistigen Welt aufbauten, die vielleicht dem Urteil des Moralisten in sich hohl und nichtig erscheinen mag, aber doch geschichtlich betrachtet, eine weittragende Bedeutung für das deutsche Geistesleben gewonnen hat.[25])

Aber nicht diese dekadenten Ästheten, die nur den Weg aus dem Judentum heraus suchten, waren Träger der jüdischen Zukunft. Die natürliche Entwickelung sträubte sich gegen den unvermittelten Sprung vom Ghetto in die aller jüdischen Werte entkleideten kosmopolitischen Schwärmereien. Nicht nur, daß der Staat selbst durch die rechtliche Minderung der Stellung der Juden die Verschmelzung mit der einheimischen Bevölkerung hinderte, auch auf jüdischer Seite war die Mehrheit keineswegs geneigt, den Sirenengesängen der ungetreuen Stammeskinder, die das Untertauchen als das Ziel ihrer irdischen Mission betrachteten, zu folgen. Im Gegenteil, die dunkle Ahnung, daß eine allzuintime Verquickung des jüdischen Wesens mit der Allgemeinkultur dem nationalen Bestande gefährlich werden könnte, spornte die Rabbiner und ihre Gefolgschaft vielfach zu heftigstem Widerstande an. Ihr Verhalten ermangelte nicht einer gewissen Logik und geschichtlichen Einsicht. Aber ihre mitunter allzuheftige Auflehnung vermochte den Gang der Entwickelung nicht mehr aufzuhalten, die nach einer harmonischen Verbindung zwischen jüdischer Überlieferung und dem „Geiste der Zeit“ strebte. Diese Tendenz macht vor allem die große geschichtliche Bedeutung der Haskalah aus. Freilich sie ist je nach den Verhältnissen in verschiedenen Formen zum Ausdruck gekommen und hat in den einzelnen Ländern verschiedene Wirkungen erzeugt. Während in Deutschland und im Westen Europas die Massen rascher und durchgreifender von den neuen Ideen erfaßt wurden und so den Weg aus dem „Ghetto zur Kultur“ ohne langen Übergang fanden, dafür aber auch in der Mehrheit den Zusammenhang mit der Überlieferung schneller und gründlicher lockerten, blieb in Rußland die Bewegung zunächst auf eine aristokratische Clique beschränkt und unterlag mehr denn ein Jahrhundert hindurch mannigfachen Wandlungen, ehe sie zum Vollbesitz des

nationalen Lebens wurde. Die Disharmonie zwischen den Anschauungen der jüdischen Massen und dem Bestreben der Maskilim nach ihrer Überwindung führte wohl auch hier zum Bruche mit der religiösen Überliefrung, doch die Geschlossenheit des Zusammenlebens und die Kraft der, wenn auch verkümmerten, geistigen Werte, die auf diesem Boden sich stark erhielten, erzeugten neue, fruchtbare Wirkungen und hemmten den unvermittelten Übergang in eine Welt, aus der nie und nimmer ein Rückweg in das Judentum geführt hätte. In Rußland ward die Haskalah nicht allein zu einer Quelle der Bereicherung des Wissens und der Geistesbildung, sondern mehr noch der Boden, aus welchem im Zusammenhange mit anderen Motiven eine neue, in positivem Sinne jüdische Bewegung, die national-jüdische Richtung, emporsproßte. Dieser geschichtliche Prozeß, der noch bis in unsere Tage dauert, ist eine so denkwürdige Erscheinung im Leben unseres Volkes, daß er einer besonderen Darstellung wert erscheint.

Zweites Kapitel.

Die Mendelssohn'sche Pentateuchübersetzung. Der Kampf gegen das Werk. Die Biuristen. Die ersten Haskalahbücher in hebräischer Sprache. Die vier Sendschreiben Wesselys und ihre Wirkungen. Kult des „aufgeklärten Absolutismus" auf geistigem Gebiete. Die Berliner Freischule. Überwuchern der rein utilitaristischen Tendenzen. Schriftenkampf. Saul Lewins Pamphlete. Die „Measfim". Vertiefung des Gegensatzes zwischen Aufklärern und Anhängern des Alten. Die „Gesellschaft der Freunde". Einfluß der Aufklärungsbewegung auf den Osten, vor allem auf Galizien. Herz Hombergs gewaltsame Reformversuche und ihr Fiasko. Ergebnis der Entwickelung der Haskalah in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Rolle der Ostjuden in der Aufklärung der westeuropäischen Länder.

Die große Tat, von welcher der Gedanke einer harmonischen Synthese zwischen jüdischem Wissen und Profanbildung ausgehen sollte, war die Mendelssohn'sche Pentateuchübersetzung, die als seine bedeutsamste Schöpfung für die jüdische Literatur von den Historiographen hingestellt zu werden pflegt. Es ist gewiß unzweifelhaft, daß die Kenntnis des biblischen Schrifttums Jahrhunderte hindurch unter den Juden mehr formaler Natur war, daß sie wohl dieses kostbarste aller Geistesgüter auswendig kannten, die Kommentare und Superkommentare mit Eifer studierten, aber schließlich in den Kern der Sache nicht recht eingedrungen waren. Natürlich ist es arge Übertreibung, wenn versucht wird, als Sündenbock dieser betrüblichen Erscheinung die polnischen Juden hinzustellen. „Im zarten Kindesalter brachten die polnischen Schulmeister — andere gab es nicht — mit der Zuchtrute und mit zornigen Gebärden der jüdischen Jugend bei, die ungereimtesten Verkehrtheiten in diesem heiligen Buche zu erblicken, verdolmetschten es in ihrer häßlichen Mischsprache und verquickten den Text so eng mit ihrer Übersetzung, daß es schien, als wenn Mose im Kauderwelsch der polnischen Juden gesprochen hätte."[26]) So urteilt Graetz, ohne zu bedenken, welche geschichtliche Bedeutung diesen verlästerten Schulmeistern für die Erhaltung der jüdischen Tradition zukommt, und ohne im geringsten sich darum zu kümmern, daß die allgemeine Lehrweise jener Zeit auch bei den deutschen Melamdim es möglich machte, daß „jede Albernheit und Abgeschmacktheit, ja selbst jede Lästerung in die Schriftweise hineingedeutelt wurden."[27]) Zweierlei wollte Moses Mendelssohn mit seiner Übersetzung und Erläuterung erreichen, einmal das Verständnis für das einfache und ungekünstelte Bibelwort, sodann die Möglichkeit leichterer Aneignung der deutschen Sprache. „Nach einiger Untersuchung — schreibt er über seinen Plan[28]) — fand ich, daß der Überrest meiner Kräfte noch hinreichen könnte, meinen Kindern und vielleicht einem ansehnlichen Teile meiner Nation

einen guten Dienst zu erweisen, wenn ich ihnen eine bessere Übersetzung und Erklärung der heiligen Bücher in die Hände gebe, als sie bisher gehabt. Dieses ist der erste Schritt zur Kultur, von welcher meine Nation leider in einer solchen Entfernung gehalten wird, daß man an der Möglichkeit einer Verbesserung beinahe verzweifeln möchte." Wohl war sein Beginnen von bescheidenen Absichten getragen, indem er zunächst nur ein Erziehungsbuch für seine Kinder schreiben wollte, aber im Hintergrunde mochte schon der Gedanke einer großen Kulturtat schlummern. Während noch Mendelssohns Kommentar zum Buche „Kohelet" (1770) ganz in konservativem Geiste, wenngleich von rationalistischer Auffassung durchdrungen, eine nüchterne Erklärung ohne jede weitergehende Tendenz erstrebt, zielte der Bibelkommntar schon auf eine höhere und breitere Wirkung ab. Die vier Arten der Erläuterung der heiligen Schrift, die Mendelssohn dort unterscheidet,[29]) können einem System, das für eine scholatische Gelehrtenkaste von Interesse sein mag, zur Grundlage dienen, für die gemeinverständliche Erkenntnis sind sie von geringer Bedeutung. Und ganz abgesehen davon bildete vornehmlich der kasuistische Geist ein Hindernis, um die Verbreitung des Werkes und sein Eindringen in weitere Schichten zu ermöglichen und eine Umwälzung zu erzeugen, wie sie tatsächlich von der Pentateuchübersetzung ausging. Nicht mit Unrecht und ohne Übertreibung ist gesagt worden, daß seit den Tagen der Septuaginta keine Bibelübersetzung so gewaltige Wirkungen ausübte wie die Mendelssohn'sche.[30])

Eine so weitgehende Absicht hat, wie man seinen eigenen Worten wohl glauben darf[31]), Mendelssohn vollständig ferngelegen, und es scheint, daß es erst große Mühe gekostet hat, um seine Zustimmung dazu zu erwirken, daß sein Name auf das Werk gesetzt wurde. Der hebräische Lehrer seiner Kinder Salomo Dubno, der nach Graetz „eine rühmliche Ausnahme unter seinen Landsleuten, hebräische Grammatik gründlich verstand"[32]), war von den in jüdischen Lettern gehaltenen Proben des Werkes, die ihm Mendelssohn zeigte, so begeistert, daß er die Erlaubnis von ihm erwirkte, die Übersetzung dem Drucke zu übergeben. Mendelssohn stimmte nur unter der Bedingung zu, daß Dubno sich verpflichtete, die Übersetzung an allen Stellen, die von dem Texte oder von der traditionellen Meinung beziehungsweise den Kommentaren abweichen, mit einer Erläuterung (ביאור) zu versehen.[33]) Die Arbeit, an welcher sich auch Mendelssohns Bruder, Saul, beteiligte, gedieh bald soweit, daß im Somme· 1778 eine Probe erscheinen konnte.[34]) Es war nicht leicht, dem Werke einen ausreichenden Absatz zu sichern, und nur dank der unermüdlichen Energie Dubnos, der darin eine Lebensaufgabe zu erblicken schien, war es möglich, eine beträchtliche Zahl von Abnehmern durch Subskription zu finden. Im März 1780 erschien das erste Buch Moses, dessen Anfangskapitel von Mendelssohn selbst übersetzt waren, während Salomo Dubno den Rest bearbeitet hatte. Gleichzeitig wurde auch das erste Buch Moses, um unter Christen Verbreitung zu finden, in deutschen Lettern mit einem Auszug aus dem hebräischen Kommentar herausgegeben, ein Unternehmen, das wohl

wegen Mangel an Interessenten bald eingestellt werden mußte. Infolge materieller Schwierigkeiten und literarischer Differenzen trennte sich Dubno von Mendelssohn, der nunmehr den zweiten Teil (1781) allein besorgte, aber außerstande, die ganze Arbeit ohne fremde Hilfe zu vollenden, sich nach anderen Mitarbeitern umsah. Als solche gewann er Hartwig Wessely (Naphtali Herz Wesel), welcher den Kommentar zum dritten Buche schrieb, während die Kommentierung des vierten Buches Aron Jaroslaw, die von 22 Kapiteln des fünften Buches Herz Homberg, des Restes Mendelssohn sebst besorgte. Im Frühjahr 1883 lag das Werk vollendet vor, das den bezeichneteren Titel „Wege des Friedens" (נתיבות שלום) erhielt.[35])

Indes, es war keineswegs ein Friedenswerk, sondern die Einleitung zu einem Sturm, der sich in der jüdischen Welt erhob. Wohl fanden sich verhältnismäßig zahlreiche Abnehmer in Berlin, Dessau, Frankfurt a.M., Königsberg, Dänemark, ja, auch in Polen und Lithauen, namentlich in Wilna, und selbst christliche Gelehrte und ausgezeichnete Persönlichkeiten, unter ihnen Elisa Reimarus, Lessings und Mendelssohns gemeinsame Freundin, traten für seine Verbreitung ein.[36]) Aber der Widerspruch gegen das ganze Unternehmen war ein nicht minder heftiger. Unter den jüdischen Gelehrten gab es nur sehr wenige, die ungeachtet des konservativen Geistes der Übersetzung, welche ganz von den Ergebnissen der christlichen Bibelkritik, ja sogar den Forschungen Spinozas unbeeinflußt war, ihre Zustimmung auszudrücken wagten.[37]) Schon das Erscheinen der Probe brachte die Geister in mächtige Erregung. Die Stimme des Ober-Landes-Rabbiners in Berlin, R. Hirschel Lewin, der in seiner gutmütigen, menschenfreundlichen Art dem Werke seine Approbation erteilte in der Hoffnung, daß durch den wohltätigen Einfluß der deutschen Sprache ein Umschwung herbeigeführt werden würde, die Zustimmung seines Sohnes R. Saul, Rabbiners in Frankfurt a.O., der für die Verbreitung der Übersetzung lebhaft tätig war, die Lobeshymnen des Freundes und Verehrers Mendelssohns, Naphtali Hartwig Wessely, dessen Gedicht vor der Einleitung in das Fünfbuch (מחלל רע) von Überschwänglichkeit trieft, verhallten in dem Getöse des Geisteskampfes, der sich aus dem ahnungsvollen Gefühle, daß hier mit kräftiger Hand der Riesenbau der Tradition eine schwer heilbare Erschütterung erfahren würde, um die Übersetzung entspann. Als Führer in dem Streite trat vor allem der Rabbiner der vereinigten Gemeinden, Hamburg, Altona, Wandsbek Raphael Kohen, Gabriel Riessers Großvater, (1722-1803), auf, der einstmals in Berlin viele Anhänger hatte, aber von Hirschel Lewin ausgestochen worden war. Ihm schlossen sich sein Schwiegersohn Hirsch Janow, (1750—85), wegen seiner scharfsinnigen Begabung „Charif" genannt, an, und als dritter Kämpe trat Ezechiel Landau (1752—1793), der berühmte Prager Rabbiner, auf den Plan.[38]) Noch war der Zorn der streng Orthodoxen in dem Streite wegen der Totenbestattung nicht verraucht, und der Bruch, der damals in der deutschen Judenheit eingetreten war, wirkte auch jetzt nach.[39]) Der Anhang der Orthodoxie wuchs immer mehr und Autoritäten wie Pinchas Levi Horwitz

(1740—1802) traten für sie ein. Mendelssohn nahm alle Angriffe mit gelassener Ruhe hin, aber er fand sich auch veranlaßt, um die ihm angedrohten Schläge zu parieren, durch die Vermittlung seines Freundes, des dänischen Staatsrats August von Hennings, sich darum zu bemühen, daß die Übersetzung auch von dem Könige und dem Kronprinzen von Dänemark abonniert werde. Beide entschlossen sich dazu jedoch erst, nachdem sie überzeugt worden waren, daß die Übersetzung nichts gegen die heilige Schrift enthalte und die Juden nicht etwa nachher erklären könnten, daß „unser Philosoph ein Anhänger der Berliner Religion sei", die tatsächlich allen konservativ gesinnten Juden und Christen wie ein lähmender Schrecken in den Gliedern lag.[40]) Diese Opposition mochte Mendelssohn noch mehr in seiner Überzeugung bestärkt haben, daß das ursprünglich nur für einen engen Kreis und vor allem für die Jugenderziehung bestimmte Werk auch den Erwachsenen Nutzen bereiten könnte.

In der Tat war die Mendelssohnsche Übersetzung eine literarische Glanzleistung ersten Ranges, die, auch wenn man den schwülstigen Lobeshymnen ihrer Verehrer nicht zustimmt, den klassischen Bibelübersetzungen an die Seite gestellt werden kann.[41]) Sie zeichnete sich vor allem durch eine klare, flüssige, gemeinverständliche Sprache aus, die freilich allein nicht ausgereicht hätte, um ihr die Bedeutung zu sichern, welche sie erst durch den beigefügten Kommentar gewann. Gerade aber dieser ist das Hauptverdienst des Unternehmens. Die von Mendelssohn bearbeiteten Partien sind durch den wissenschaftlichen Geist, der sie durchatmet, durch die geschickte Berücksichtigung der älteren Kommentatoren (Ibn-Esra, Raschbo, Kimchi usw.) besonders wertvoll. Der Löwenanteil an dem Gelingen des Kommentars gebührt unzweifelhaft Dubno, dem die Verquickung wissenschaftlicher Denkungsweise mit dem in seiner Heimat erworbenen jüdischen Wissen zu statten kam. Das erscheint wie eine Ironie gegenüber den Urteilen jener Gelehrten, nach denen erst die Mendelssohnsche Bibelübersetzung es den deutschen Juden ermöglichte, das Joch der „polnischen Melamdim" abzuschütteln, wobei sie eben vergaßen, daß das Beste dazu „ein Polak", Salomo Dubno, beigetragen hat, während die von ihren eigenen Landsleuten Wessely und Homberg besorgten Teile der Übersetzung, besonders des ersteren, infolge ihrer weitläufigen, philosophierenden Exkursionen keineswegs zu den gelungensten gehören. Wessely, ein recht mittelmäßiger Kopf, dessen Gelehrsamkeit erst spätere Generationen entdeckt und reichlich übertrieben haben, konnte einem Dubno auch nicht das Wasser reichen, während der Anteil Jaroslaws und Hombergs an sich in bescheidenen Grenzen verblieb. — Die Anhänger der Aufklärung gerieten geradezu in einen Freudentaumel über das Erscheinen der Mendelssohnschen Übersetzung, und sie ward ihnen wie eine Offenbarung, von welcher sie eine neue Aera des jüdischen Lebens erwarteten. Darin hatten sie sich ebenso wie die opponierende Orthodoxie nicht ganz getäuscht. Denn, ohne daß es in der Absicht der Herausgeber lag, die zweifellos nach ihrem Sinne eine Belebung des jüdischen Interesses ihrer Leser anstrebten, versetzte die Pentateuchübersetzung der traditionellen Lehre einen gewal-

tigen Stoß. Nicht so sehr zum Ruhme der Torah und zu ihrer Verbreitung hat sie gewirkt; was sie erreichte, war eine gewisse Vermittelung der Kenntnis des Deutschen und eine Förderung jener Bestrebungen, durch welche das Stammesgefühl unter den Juden eine tiefe Erschütterung erfuhr. Sie ward eine fruchtbare Etappe auf dem Wege zur Aufklärung und europäischen Bildung, zugleich aber das Grab des alten Judentums, an dessen Stelle sie keine neuen fruchtbringenden Keime in den morschen Boden des Volkslebens zu tragen vermochte. Der Weg, den die Entwickelung der deutschen Judenheit einschlagen sollte, war damit vorgezeichnet. Alle von den Anhängern der Mendelssohnschen Schule edierten Übersetzungen mit den Kommentaren wandeln in den Fußstapfen des Pentateuchwerkes. Von Joel Löb (ברי"ל), dem Kommentator der Mendelssohnschen Psalmenübersetzung, bis zu den zahlreichen vollständigen Bibelausgaben am Beginn des 19. Jahrhunderts führt eine gerade Linie zur Vollendung des großen Plans, den Mendelssohn begonnen hatte, den er aber selbst zu erfüllen außerstande war. Weit über das ursprüngliche Ziel hinaus haben diese Bibelkommentatoren, die Biuristen, Schule gemacht. Nicht nur in Deutschland, auch in Rußland und Polen legten sie einen festen Grundstein für die Aufklärung, weniger durch die Verbreitung der Bibelkenntnis als durch den Antrieb zur Erlernung des Deutschen. Und wir verstehen es deshalb, warum die deutsch gerichtete Haskalah in Rußland in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts auch die deutschen Bibelübersetzungen mit hebräischen Lettern ihren Diensten nutzbar zu machen suchte.[42])

Jedenfalls war von den Biuristen eine Welle auch nach dem Osten geströmt, was sich schon darin zeigte, daß die Mendelssohnsche Bibelübersetzung unter den Juden Polens und Lithauens etliche Abnehmer fand. In gewissen Grenzen schufen sich dann auch die ersten unter dem Einflusse der Haskalah entstandenen Werke in hebräischer Sprache einen Anhang. Sie sind freilich recht spärlich gesät und behandelten mit Vorliebe das Gebiet der Naturwissenschaft. Hier verdient vor allem die Abhandlung über Thora und Wissenschaft von Jehuda Leib Schnaber (1771) Erwähnung.[43]) Eine lebendige Streitschrift gegen die Feinde der Aufklärung und Wissenschaft, die aus übertriebener Ängstlichkeit vor dem Abfall vom Glauben die Beschäftigung mit der Wissenschaft verpönen und so das Judentum in den Augen der Umwelt herabsetzen, enthält sie auch viele anregende Gedanken, indem der Verfasser sein tiefes Bedauern über das Schwinden der hebräischen Sprache äußert. Er gesteht wohl, daß manches an der Sprache selbst liegt, aber die Hauptschuld tragen doch wohl die Juden selbst, die schon im Interesse des Ansehens bei den Völkern mehr Wert auf die Pflege ihrer eigenen Sprache legen müßten, auf die der Autor ein besonderes Gewicht zu legen scheint.[44]) Nur wenige folgten seinen Spuren, um gleich ihm das Hebräische zu beleben, also eine Reform von innen zu bewirken. Unter allen den Erzeugnissen der hebräischen Literatur jener Tage stehen in dieser Hinsicht als rühmliche Ausnahmen nur noch einige Werke von Baruch Szklower[45]) da, die aus

einem ähnlichen Gedankengange eine Verbindung mit der Wissenschaft anstrebten. Selbst in Rabbinerkreisen wurde, freilich auch nur selten, eine solche Synthese für wünschenswert angesehen.[46]) Im großen Ganzen hatten aber solche Äußerungen nur sporadischen Wert. Sie waren die Meinungen Einzelner, die keinen entscheidenden Einfluß auf den Gang der Dinge übten, sodaß sie nicht einmal auf offenen Widerspruch stießen. Die Anregung zu gewaltigerem Kampfe der Geister ging erst von Hartwig Wessely (Naphtali Herz Wesel) aus.

Schon im Elternhause durch sorgfältige Erziehung in den jüdischen und allgemeinen Wissensgebieten gründlich ausgebildet, ein Schüler des Grammatikers Salomon Hanau, Verfassers von „Sohar hatewah" und Jonathan Eibeschütz, hatte er sich als Poet und Philologe einen bedeutenden Namen geschaffen[47].) Wenngleich eine mehr nach der Breite als nach der Tiefe veranlagte Natur, so ist doch vieles von dem, was Wessely geschaffen, von bleibendem Werte, und namentlich sein Einfluß auf den neuhebräischen Stil ist recht bedeutend gewesen. Anfangs lebte er bescheiden und zurückgezogen seinem kaufmännischen Berufe und widmete sich in den Mußestunden der jüdischen Wissenschaft, bis ihn das von Kaiser Josef II im Jahre 1781 herausgegebene „Toleranzedikt" auf den Plan rief. Während die Orthodoxen die den Juden eingeräumten Rechte, sich der Landarbeit zu widmen, die allgemeinen Schulen zu besuchen, kurz sich nach den Absichten des durchaus nicht so sehr von edelmütiger Toleranz als von den Bestrebungen nach gewaltsamer Reformierung erfüllten, aufgeklärten Despoten auf dem österreichischen Kaiserthron ihrer Umgebung in allen Beziehungen anzupassen, mit mißtrauischen Augen betrachteten, waren ihre Antipoden im jüdischen Lager, die doch gerade auf das Urteil der „anderen", d.h. der Nichtjuden so entscheidendes Gewicht legten, voller enthusiastischer Hoffnungen auf die Zukunft. Während Mendelssohn in bescheidener Zurückhaltung und zutreffender Einschätzung der Wirklichkeit wenig geneigt schien, die Bedeutung dieses Regierungsaktes zu überschätzen, fand Wessely den Augenblick günstig, um in einem Sendschreiben an seine österreichischen Glaubensgenossen seiner Begeisterung für den Edelmut des Kaisers poetischen Ausdruck zu verleihen. „Worte des Friedens und der Wahrheit"[48]) nannte er diese Briefe, um damit auszudrücken, daß er gegenüber der ablehnenden Haltung der Orthodoxie den Juden ins Gewissen reden wolle, auf daß sie der Wohltaten des Kaisers sich würdig erweisen und in friedlicher Gemeinschaft der Wahrheit dienen sollen.

In dem ersten Sendschreiben, das ganz unter dem Eindrucke des Edikts stand, sucht der Verfasser zunächst den Wert der weltlichen Wissenschaften dem Leser vor Augen zu führen, indem er ein ganzes Register von Disziplinen aufführt, die der gebildete Mensch mehr oder minder kennen müßte, wenn er den Anspruch auf den Namen eines Menschen erheben wolle, und um seiner Ansicht kräftigen Ausdruck zu verleihen, erinnert er an das bekannte Wort, nach welchem „jeder Gelehrte, der kein Wissen (d.h. allgemeine Kenntnisse) besitzt, schlimmer

als ein Aas ist“[40].) Freilich, das weltliche Wissen allein genügt noch nicht, denn wie Nacht auf Tag, Winter auf Sommer folgt, so muß die menschliche Seele auch mit der göttlichen Weisheit sich zu erfüllen suchen. Beides ist unabweisliche Notwendigkeit. „Ein Volk aber gibt es auf Erden, das der menschlichen Lehre nicht genügend geachtet, und seiner Jugend in den Schulen nicht mehr die sittlichen, natürlichen und wissenschaftlichen Gesetze einprägt — das sind wir, die Söhne Israels, welche in den Ländern Europas zerstreut, in fast allen seinen Reichen wohnen. Wir, besonders die Bewohner Deutschlands und Polens, haben uns von diesen Wissenschaften vollends abgewandt. Wohl sind unter ihnen viele verständige und einsichtsvolle, viele wahrheitsliebende und gottesfürchtige Männer, aber all ihr Tun und Streben ist von Jugend an nur auf die göttlichen Gesetze und Lehren gerichtet, während sie von der menschlichen Lehre nichts vernommen und gelernt haben. . . . Wisset aber, daß nicht wir daran schuld sind. Wir haben uns nicht selbst anzuklagen und uns Vorwürfe zu machen, sondern den Völkern, die vor uns mehr als tausend Jahre lebten. Sie waren unsere Verderber, denn auf Befehl ihrer Könige und Ratgeber haben sie uns viel Unrecht getan, und aus mancherlei bösen Motiven uns zu vernichten und in den Staub zu erniedrigen gesucht, indem sie uns unsinnigen Gesetzen unterwarfen. . . Da aber im Laufe der Zeiten alle diese (weltlichen) Lehren und Wissenschaften in Vergessenheit bei unserer Gemeinschaft geraten waren, so waren außerstande, selbst in den wenigen Reichen, in welchen unter der Herrschaft edelmütiger Könige jenes eiserne Joch von uns genommen wurde, zu ihnen wieder zurückzukehren. Denn wir hatten uns von ihnen schon längst entfernt, hebräische Bücher hatten wir nicht, und die Sprachen anderer Völker verstanden wir nicht zu lesen und zu sprechen. . . . . Und so ist jetzt der Augenblick gekommen, um den Haß aus dem Herzen der Menschen zu bannen; den grundlosen Haß wegen Zwistigkeiten, die sich um nichts kümmern, den Haß, der aus der Verschiedenheit des Glaubens resultiert. Seht, Zeitgenossen, daß Gott gütig ist, der einen großen Mann und Menschenfreund erstehen ließ in dem mächtigen Kaiser Josef II. Mehr als man von seiner Weisheit, Einsicht und seinem Heldenmute pries, hörten wir kürzlich in seinen königlichen Worten, die von ihm ergingen, Worte des Friedens und der Wahrheit an alle seine Untertanen, Worte, die durch die klare Vernunft geläutert, auf Menschenliebe gegründet sind. Und in seiner großen Güte vergaß er nicht des elenden, so lange Zeit mißachteten Volkes Israel, und er erließ auch an uns gute und trostvolle Befehle wie ein Vater an seine Kinder, ein Lehrer an seine Schüler, ein Herrscher an sein Volk.“ Nicht mit einem Male erhoffte Wessely eine Reform, sondern allmählich vor allem durch den Umschwung in der Erziehung an der Hand der Mendelssohnschen Übersetzung. „Unsere Gemeinschaft bedarf neuer Bücher in den Glaubenslehren und Wissenschaften auf der vernunftgemäßen Philosophie, um dadurch die Schüler Weisheit und Moral zu lehren“. Auf diese Weise gedachte er nicht nur bei den Aufklärern, sondern auch unter den Orthodoxen Eindruck zu machen.

Ein Sturm der Entrüstung brauste durch die Kreise der strengen Orthodoxie. Ezechiel Landau in Prag, Salomo Baer (Berusch) in Glogau und vor allem Dawid Tewel aus Brody, Rabbiner in Lissa, führten das große Wort gegen den neuen Ketzer. Am Sabbat vor Pessach (שבת הגדול) 1782 hielt Tewel eine scharfe Predigt gegen Wessely. Eine Anzahl bedeutender Rabbiner wie R. Pinchas Horwitz in Frankfurt a. M. R. Josef Hazaddik in Posen und der Wilnaer Gaon Elijahu unterstützte diese Opposition, und an den Berliner Oberrabbiner Lewin ward das Ansinnen gestellt, sich dem Protest anzuschliessen. Schon schien er geneigt, vielleicht, um sich bei den Orthodoxen, die ihm wegen seiner versöhnlichen Haltung zu Mendelssohn nicht sehr gewogen waren, diesmal ein gutes Blatt einzulegen, auf den Vorschlag einzugehen, als er durch die Vorsteher der Gemeinde, die er in seine Absicht zuvor eingeweiht hatte, und andere Persönlichkeiten, darunter auch Mendelssohn, von der Ausführung seines Vorhabens abgehalten wurde.[50]) Immerhin, wenn auch Wessely von seinen Freunden und Anhängern in Schutz genommen wurde, so waren doch die gewichtigen gegnerischen Stimmen, nicht ohne weiteres zu übersehen. Allerdings konnte die Einmischung des Ministers von Zedlitz, der sich auf die Fürsprache von Wesselys Freunden dazu bereit fand, dessen Rückgrat stärken, aber in seiner milden und nicht übermütig kampfeslustigen Stimmung sah sich Wessely doch veranlaßt, in einem zweiten Sendschreiben[51]) noch einmal alle Argumente deutlicher und mit etwas geringeren Übertreibungen zusammenzufassen, um seine Gegner zu widerlegen. Er berief sich noch einmal nachdrücklich auf den Talmud und die Schriften der Gesetzeslehrer, um die Richtigkeit seiner Ansicht so darzutun, daß das weltliche Wissen notwendig sei. Er weist auf das Beispiel des Rambam hin, der selbst in der Naturwissenschaft wohlbewandert war, und sucht die Notwendigkeit der Aneignung fremder Sprachen zu begründen, indem er deren Unkenntnis als die Ursache der Verachtung der Juden in den Augen der anderen Völker betrachtet, während die Juden, die durch ihr Wissen hervorragen, wie Mendelssohn, Doktor Herz und andere, sich des höchsten Ansehens, sogar bei Herrschern, erfreuten. Wenn selbst in Polen unter den Juden der Handwerkerstand sich ausbreiten konnte, so bestehe doch auch in Deutschland kein Grund, nur in dem Kaufmannsberuf den Erwerb zu sehen. Vorbildlich seien die sephardischen Juden, welche sich nicht nur die Landessprache aneigneten, sondern auch ihre Lehrmethode auf natürliche Weise reformiert haben, mit der Bibel beginnen und erst nachher den Mischnahunterricht anschliessen. Freilich war diese Entwickelung nur möglich dank der relativ günstigen Rechtsstellung, welche die sephardischen Juden in den von ihnen bewohnten Ländern einnahmen, und dank der besseren materiellen Bedingungen, unter denen sie lebten. Trotz aller Schwierigkeiten in den europäischen Ländern ist die Lage der Juden keineswegs verzweifelt. Nicht allein in England, Italien, Rußland und Polen sind ernsthafte Anzeichen für einen „Progreß" vorhanden, und das Edikt Kaiser Josefs II sei ein schlagender Beweis dafür.

Aus diesem Schreiben sprach nicht mehr der ironische und kritische Geist, der dem ersten Brief sein bezeichnendes Gepräge verliehen hatte, nicht mehr die wenig rücksichtsvolle und doktrinäre Verachtung der alten Rabbiner, sondern der Wunsch, durch Argumente und grundsätzliche Erörterungen zu beweisen. Er fand denn auch, allerdings nicht bei den deutschen und polnischen Rabbinern, sondern bei einigen italienischen Zustimmung, die vielleicht in der Erkenntnis der teilweisen Verwahrlosung der italienischen Juden[52]) eine Besserung von der Durchführung des Wessely'schen Programmes erhoffen mochten. Sie erklärten sich vollkommen solidarisch mit den Reformen und waren bereit, die Ideen Kaiser Josefs II. als Richtschnur zu nehmen. Aus Triest, Ferrara, Ancona, Reggio, Venedig und vier anderen kleinen Gemeinden kamen solche Kundgebungen an Wessely, und einer der Rabbiner fühlte sich sogar bemüßigt, in einem Gedichte denAutor der „Worte des Friedens und der Wahrheit" zu verhimmeln.[53]) Dieser Beifall veranlaßte Wesselys drittes Sendschreiben[54]), das seine Erziehungsvorschläge noch eingehender und systematischer beleuchten und durch die Anführung der Rabbinergutachten eine Bekräftigung seiner Bemühungen herbeiführen sollte. Um seine Gegner noch einmal zu widerlegen und den Weg zur Aufklärung auch positiv ausführlicher zu begründen, faßte Wessely in einem vierten und letzten Schreiben[55]) seinen Standpunkt zusammen, dem dann als Ergänzung der ethisch-psychologische Traktat „Sepher hamidoth" (1788) folgte, welcher außerordentlich populär geworden ist. Was alle diese Schriften Wesselys charakterisiert und zugleich den Grundzug der Auffassung des jüdischen Wesens in den Aufklärerkreisen bildet, ist der bis zum Fanatismus gesteigerte Kult des „aufgeklärten Absolutismus" nicht nur auf politischem, sondern mehr noch auf rein geistigem Gebiete. Unfähig einer geläuterten historischen Erkenntnis und Kritik und verständnislos für die geschichtliche Entwickelung des Judentums, erblickten die Maskilim in der besonderen Lage und den geistigen Verhältnissen des jüdischen Volks sein größtes Unglück, das selbst um den Preis der Aufgabe der Eigenart bekämpft werden müßte. Während der gläubige, tief religiöse Wessely die Tradition nicht beseitigen, ja, durch dieAufklärung zu beleben hoffte, bekämpften dieMaskilim, von der fixen Idee beherrscht, daß lediglich die religiösen „Vorurteile" die niedrige politische und moralische Situation der Juden verschulden,[56]) die Anhänger des überlieferten Judentums mit einer so unerhört rücksichtslosen Brutalität, daß man auch heute noch die Empörung dieser Kreise wohl verstehen kann. Je wahlloser die Kampfesmittel der Maskilim wurden, desto geringer mußten ihre Erfolge sein. Und schließlich konnte es nicht ausbleiben, daß das von den fanatischen Bekennern der Haskalah gepredigte Evangelium weniger zur Belebung als zur Negierung alles Jüdischen führte.

Ein Musterbeispiel für diesen Geist war die noch vor den Wesselyschen Enunziationen in Berlin gegründete Freischule (חנוך נערים), in welcher das Streben nach Durchsetzung der Unterrichtsreformen zur allmählichen Ausmerzung des jüdischen Charakters führte. Die weltlichen Disziplinen (deutsch, französisch, kaufmännische Kenntnisse,

Rechnen, Geographie, Geschichte, Naturwissenschaft) nahmen in dem Unterrichtsplan einen so überwiegenden Raum ein, der Wunsch, alles zu entfernen, was die Juden in den Augen ihrer christlichen Mitbürger als besondere Gruppe erscheinen ließ, kurz das charakteristisch Nationale, ohne Blick für das historisch Notwendige, auszurotten, war so stark, daß naturgemäß der Sinn für alles Jüdische schwinden mußte. Ja gerade dieses Ziel bildete den Stolz der Maskilim, denen es doch mehr darauf ankam, den christlichen Zuhörern bei den Prüfungen in der Schule zu schmeicheln, als die Werte ihrer jüdischen Eigenart zu pflegen und zu erhalten.[57]) „Der höchste Ruhm der Träger dieses Geistes war es den Christen gleich zu tun und von diesen äußerlich und innerlich durch nichts unterschieden zu werden. Diese nüchternen Gleichmacher waren, wie es auch nicht anders sein kann, wenn eine geschichtliche Umwälzung stattfinden soll, von einer Art Fanatismus für ihre Überzeugungen beseelt. . . . . , Aufklärung, Bildung, war ihr Stichwort, der Götze ihrer Anbetung, dem sie alles zum Opfer brachten. Sie kümmerten sich darum nicht, ob sich eine solche schwachathmige Religion wird erhalten und den Stürmen trotzen können, Stürm n, die dem Judentum in der Zukunft nicht erspart werden sollten. Sie kümmerten sich überhaupt ebenso wenig um die Zukunft des Judentums, wie um dessen Vergangenheit.[58])

Mag sein, daß in dieser Charakterisierung manches übertrieben ist, ja es an Gegentendenzen, die z. B. eine intensivere Pflege der hebräischen Sprache verlangten, nicht fehlte[59]), sicher ist, daß der utilitaristische, assimilatorische Geist der Freischule sich an der Oberfläche erhielt und auch in anderen Gründungen wie in dem Königsberger „Verein der Liebhaber der hebräischen Sprache“, aus dem die Zeitschrift der „Sammler“ (המאסף) hervorging, seinen Ausdruck fand.[60]) Durfte doch ein David Friedlaender den Ausspruch wagen, daß in der „Schul drei Viertel von den Gebeten voller Gotteslästerung und Abgötterei ist“. Indessen blieben auch die Rabbiner nicht untätig. Wohl hatten viele von ihnen den von den Reformern hingeworfenen Fehdehandschuh aufgegriffen und sich mit großer Schärfe gegen die neuen Lehren gewandt, aber es gab auch etliche, die den Zeitpunkt zum Kampfe gegen die Finsternis und für den unvermeidlichen Fortschritt gekommen wähnten. Zu ihnen gehört vor allem Saul Lewin, der Sohn Hirschel Lewins, der in einer satirischen Schrift[61]), einer der besten dieser Art in hebräischer Sprache, seinen Spott über die Häupter der Zionswächter ergießt. Er stellt an seinen Widerpart, den er in Gestalt eines „Melamed“ vorführt, die Frage, wozu der ganze Lärm, der sich ob der Wesselyschen Sendschreiben erhob. Hat denn, so fragt er weiter, Wessely die Worte unserer Gesetzeslehrer herabgewürdigt, die Gebräuche für den Vorabend des Versöhnungstages, wie das „Kapporeschlagen“ verspottet, oder das Hamansklopfen am Purim oder gewisse Vorschriften wie den rechten Schuh zuerst anzuziehen?[62]) Oder hat er etwa die Wunder verhöhnt, oder den Golem des R. Naftali? Wenn er solche Frevel begangen hätte, verdiene er freilich kein Mitleid. — Der Melamed entgegnet darauf, daß jeder, der den Namen Jude zu tragen

würdig sei, darnach trachten müsse, daß wir uns den Haß der Völker zuziehen, um der Vorzüge wahrer „Zaddikim“ teilhaftig zu werden; wenn ob unserer Sünden die irdischen Herrscher uns noch so hart heimsuchen, so müssen wir Verfolgungen, Taufen, Morde als Strafe hinnehmen und bitten, daß sie ihren Sinn ändern und nicht, wie dieser „Bösewicht“ (d.h. Wessely) geraten hat, Wissen und fachliche Kenntnisse erwerben, damit wir uns den Völkern nähern und in ihren Augen Wohlgefallen finden. „Alle Wissenschaften sind wie ein Tropfen in einem Eimer, wie ein Senfkorn gegen eine Debatte zwischen Abaji und Rabba, denn die Gemara umfaßt alle Wissenschaften, und in einer einzigen Erläuterung eines tüchtigen Talmudisten liegt mehr Wissenschaft und Verstandeskraft als in allen Wissenschaften der fremden Völker.“ Dann singt er der alten Erziehungsmethode ein Loblied, welche in dem Stocke den Inbegriff aller pädagogischen Weisheit erblickte. Je mehr ein Melamed von diesem Mittel Gebrauch mache, desto mehr Lob verdiene er. Die neuen Reformen bilden eine Gefahr für die Melamdim, die sie ihres Verdienstes berauben. Bisher verheiratete man die Töchter gern an polnische Melamdim, die in Deutschland ihren Broterwerb fanden. Das würde nun vorbei sein. Ja diese ganze Katastrophe sei fast schlimmer als die Zwangstaufen. Denn durch das Studium der Grammatik käme man allzuleicht in Versuchung, sich über die Piutim zu belustigen, wie dies Ibn Esra und David Kimchi getan. Oder man könnte gar der Ketzerei verfallen durch deutsche Übersetzungen sowie die Unterstellung, daß die dunklen Worte in Raschis Kommentar, die man bislang als den Inbegriff des Geheimnisses angesehen habe, der französischen Sprache entnommen sind. Natürlich fühlt sich dieser bescheidene Melamed als Kenner in den Wissenschaften, die er wie z. B. die Medizin aus kabbalistischen Büchern geschöpft haben will. In diesem Tone wendet sich der Verfasser auch gegen den Pilpul, dessen Wesen er in ironischer Weise durch den Mund eines Vertreters des Rabbinerstandes erläutern läßt. Eine tiefere Wirkung ging von dieser Schrift nicht aus. Das war vielleicht ein verdientes Schicksal, da es sehr fraglich erscheint, ob der Autor, der die Anonymität gern zum Deckmantel intriganter Angriffe wählte, auch wirklich von ehrlichen Absichten erfüllt war. Sein maßlos herausfordernder Feldzug gegen den greisen Oberrabbiner von Hamburg-Altona, dem er völlige Ignoranz vorwarf, und seine unter der angeblichen Vaterschaft Ascheris herausgegebene Gutachtensammlung lassen begründete Zweifel an der Makellosigkeit seines Charakters aufkommen. Wenn auch Ausdruck einer freien Gesinnung, so waren die hier verkündeten Ansichten vielfach doch so flach, daß sie nur durch die Tatsache, daß sie der Feder eines Rabbiners erflossen waren, einiges Gewicht besitzen konnten. Die Redensarten gegen die Orthodoxie und die Lobeshymnen auf den Fortschritt waren der an Übertreibungen reichen Phraselogie des Kreises um David Friedlaender wörtlich entlehnt.[68])

Aus den Bestrebungen der Biuristen und der Parteigänger Wesselys war eine bedeutungsvolle literarische Erscheinung, nämlich der „S[illegible]mmler“ (המאסף) hervorgegangen, der in Königsberg i. P. seit 1784 erschien. Dort hatte sich eine Gruppe von jungen Literaten mit Isaak Eu-

chel, Mendel Bresselau, Simon und Samuel Friedlaender an der Spitze zu einer Gesellschaft für Pflege der hebräischen Sprache (חברת דורשי לשון עבר) und Herausgabe einer hebräischen Zeitschrift nach dem Muster der „Berlinischen Monatsschrift" zusammengetan. In dem 1783 veröffentlichten Aufruf[64]) erklärten die „Sammler" (Measfim) nicht zerstören, sondern aufbauen zu wollen, das Verständnis für die hebräische Sprache und die Deutung schwieriger Schriftsteller zu erschliessen, die Wissenszweige und Morallehren im Original oder in Übertragung weiteren Kreisen zugänglich zu machen, auf dem „Meere des Talmud", alle jene Hindernisse zu beseitigen, welche dem Eindringen in die Worte unserer Weisen entgegenstehen, denn sonst bleibt „die Quelle der Haskalah" unzugänglich. Aber nicht allein die hebräische Sprache und Grammatik gedachten sie zu pflegen, sondern auch nützliche Kenntnisse über normale Erziehung, Förderung und Verbreitung der jüdischen Wissenschaft und Literatur bildeten einen Teil ihres Programms. Wessely, an welchen sie selbstredend zuerst dachten, weil er „die Harfen, welche an den Weiden Babels aufgehängt waren, abgenommen und ihnen neue Lieder entlockt hatte", riet ihnen, sich auf das wissenschaftliche Gebiet zu beschränken, und nicht noch nebenher Erzählungen, Lyrik, etwa einen Teil der Gedichte des Immanuel Ben Salomo Romi, den Graetz den „jüdischen Heine des Mittelalters"[65]) genannt hat, Liebesgeschichten, Satyren und dergleichen zum Abdrucke zu bringen.[66]) Es sollte in den Beiträgen jüdischer und den Übersetzungen nichtjüdischer Schriftsteller das Hebräische als Mittler zwischen dem Geiste des Judentums und dem Geiste der Zeit dienen, alles Leichtfertige ferngehalten werden. Aber dieser durch Wesselys theologisch moralisierende Tendenz gezogene Rahmen mußte sich bald als zu enge erweisen. Eine flüchtige Übersicht des Inhalts der einzelnen Jahrgänge der Zeitschrift zeigt dies deutlich. Die Liste der Mitarbeiter weist zwar große Namen auf wie Mendelssohn, Salomon Maimon und Naftali Wessely, dann J. Euchel, A. Halle oder Wolfssohn, Joel Löb, Wolf Dessau, Jehuda Leib Ben-Seew, Baruch Lindau, David Friedlaender, David Franco Mendes in Amsterdam, Joseph Troplowitz, Simon Braß, R. Fürstenthal, J. Morpurgo, Isaak Satanow, J. Halpern, David Friedrichsfeld, D. Karo, S. Cohen, Wolf Heidenheim, M. Ensheim, M. Levisohn u. andere,[67]) aber es fehlte ihnen an dem rechten Stoffe, um tiefere Wirkungen zu erzeugen. Da finden wir Erörterungen über die Zulässigkeit der Pockenimpfung, über allerlei exegetische Themen, flache Biographien berühmter Juden, trocken und langweilig geschrieben, in behaglicher Breite Diskussionen über die Frage der Totenbestattung, welche damals infolge des Erlasses der mecklenburgischen Regierung, daß die Beerdigung nicht früher als am dritten Tag stattfinden dürfe,[68]) besonders aktuell geworden war, über Erziehungsprobleme im Anschluß an Wesselys Schriften und auch über geschichtliche Themen, allerdings nur nebenher und in seichter, verständnisloser Form. Ebenso unergiebig waren die Versuche auf dem Gebiete

der Sprachforschung. Nur **Isaak Satanow** machte eine rühmliche Ausnahme infolge seiner hervorragenden linguistischen Begabung. Mit schonungsloser Offenheit enthüllte er die Gebrechen des gekünstelten Stils, der ohne jedes Verständnis und ohne tiefere Kenntnisse der Sprachentwickelung neue Prägungen zu finden sucht, und in diesem Bemühen das kostbare Gut der Sprache schändet und verunstaltet; und gerade solche Leute maßen sich den Beruf von Volkslehrern an. Wenn nicht seine unaufrichtige und oberflächliche Natur ihn daran gehindert und auf den Abweg der Pose gelenkt hätte, er würde dank seinen Anlagen und seinem Wissen vielleicht ein Bahnbrecher geworden sein.[9]) Den Gipfelpunkt der Geschmacklosigkeit bildete der lyrische Teil des Journals, auf welchen sich seine Herausgeber nicht wenig einbildeten. Wer diese hinkende Versemacherei, diese gekünstelten Tiraden und panegyrischen Ergüsse nüchterner Rationalisten, die nie einen Hauch poetischen Geistes verspürt haben, nicht selbst gelesen hat, dem kann man auch schwer eine Vorstellung davon geben. Ganz zu schweigen von den schauderhaften Vergewaltigungen und Verhunzungen des Hebräischen, die besonders kraß in den Übersetzungen fremder Poesie zutage treten. Es gab nur wenige Ausnahmen, wie einige Gedichte Wesselys, die auf die Entwickelung dieses Literaturzweiges von nachhaltigem Einflusse geblieben sind. Das Meiste war kaum lesbare Tagesware.

Der „Measef“ hatte anfangs einen sehr gemäßigten Ton gegen die Strenggläubigen angeschlagen und sich vor Ausfällen gehütet. Doch immer deutlicher und kühner wurden seine Wortführer, und als zwei Jahre nach der Gründung des „Vereins für Gutes und Edles“ (שוחרי טוב ותושיה 1786) die Zeitschrift nach Berlin übersiedelte, zeigt sich klar, welchem Ziele die Losung von der Erziehung zu nützlichen Bürgern und Patrioten in Wahrheit zusteuerte. Die aggressiven Kampfrufe gegen die Überlieferung konnten, so verständlichen Motiven sie auch entsprangen, und so sehr sie als eine Frucht des Zeitgeistes erscheinen, nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie nur ein Gebäude zerstören, ohne etwas Gleichwertiges an seine Stelle zu setzen. Die schärfere Tonart der Measfim ward durch den Mut, den sie aus den Umwälzungen in Frankreich schöpften, ganz besonders beeinflußt. Aber wenn es noch eines besonderen Beweises bedurft hätte, wie wenig diese Volksbeglücker von dem lebendigen Strom des Lebens getragen wurden, und wie sehr ihren Bestrebungen etwas Gekünsteltes anhaftete, so zeigte dies deutlich ihr Verhalten zu der französischen Revolution. Ihnen war dieses umwälzende Ereignis nichts weiter als ein äußerer Anlaß, um ihrer Gehäßigkeit gegen die Verfechter der Tradition mit allen ihnen zu Gebote stehenden Redensarten Ausdruck zu verleihen. Keine Spur von einem Begreifen des Weltgeschehens, das da in Frankreich vor sich ging. Sie begnügten sich mit dem Abdruck der Petition der Pariser Juden um Gleichberechtigung und der von der jüdischen Deputation der Nationalversammlung überreichten Denkschrift. Ein Wort der Erläuterung hinzuzufügen, schien den „Measfim“ unnötig.[10]) Freilich, es gibt Stellen in dieser Petition, die voll des Stolzes sind und, die Eigen-

art der Juden zu wahren, als den festen Entschluß ihrer Verfasser bezeichnen. Das mag nicht ganz nach dem Geschmacke der damaligen deutschen Aufklärer gewesen sein, die in ähnlicher Lage ihre Zugehörigkeit zum deutschen Volk stärker unterstrichen hätten. Und weiter kann man wohl ihnen zu Gute halten, daß, wie geschichtliche Erfahrung lehrt, die Tragweite umstürzender Ereignisse von den Zeitgenossen niemals voll verstanden wurde. Aber dazu kommt, daß diese Doktrinäre eines aufklärerischen Fanatismus ihr wurzelloses, rationalistisches Ideal für wichtiger hielten als die Einfühlung in die geschichtliche Entwickelung, der sie mit einer gewaltsamen Amputation in die Arme fallen wollten. Dasselbe bewiesen sie auch in ihren Äußerungen zu dem Gesetze der österreichischen Regierung, welches die Einreihung der Juden in den Militärdienst anordnete. Dieses bedeutungsvolle Ereignis galt ihnen nur insoweit erwähnenswert, als sie daran Hoffnungen auf Hebung des Ansehens der Juden in den Augen der anderen Völker knüpften, von dem unausbleiblichen Einfluß auf die innere Gestaltung des Judentums hatten sie scheinbar keinen Begriff.[71]) Freilich, als von Frankreich die Kunde kam, daß „50 französische Juden mit dem Freiheitszeichen der „Kokarde“ auf ihren Mützen in der Nationalversammlung erschienen, und daß sie einmütig mit dem ganzen übrigen Volke seien“, da erfüllte auch die trockenen Seelen der „Measfim“ eine Ahnung, daß mehr als die bloße Anerkennung in den Augen der Völker erreicht sei, daß der Tag der Befreiung und des Sieges der Gerechtigkeit begonnen hatte. Aber welch ein kleines Geschlecht fand auch dieser große Augenblick. Neue verschärfte Ausfälle gegen die Orthodoxie, die allen Fortschritt hindere, Lobeshymnen auf die französische Sprache, die zu erlernen jedermanns Pflicht sei, und etliche mehr oder minder einsichtsvollen Bemerkungen über die Ausartung der Geschmacklosigkeiten, die unter dem Einfluß der alten Schule besonders üppig geblüht haben[72]) — das war alles. So schwach und unlebendig war ihr Wille, so inkonsequent ihr Handeln, daß sie nur in den allerbescheidensten Grenzen die Forderung nach Durchführung innerer Reformen auf religiösem Gebiete zu erheben wagten.[73])

Mag sein, die Tatsache, daß das erste Organ der Aufklärung in hebräischer Sprache (allerdings, welch' eine Sprache!) erschien, darf eine gewisse geschichtliche Bedeutung beanspruchen, mag sein, daß es auf die Entwickelung der späteren hebräischen Literatur Einfluß übte, schöpferisch und epochemachend, wie vielfach angenommen wird, konnte der „Measef“ nie wirken. Denn das sogenannte Programm seiner Begründer war genau genommen eine völlige Negierung des Begriffes der „Literatur“, die doch der vollendetste Ausdruck des geistigen Lebens einer Nation in einer bestimmten Zeit sein soll. Was aber erfahren wir aus dem „Measef“ von der Zeitkultur der Juden, von ihrem Verhältnis zur Umgebung, von den sie erfüllenden Gedanken und Hoffnungen, von ihren Strebungen und Taten? Nicht mehr als die schwachatmigen Ideale einer kleinen Kaste, welche ohne Wurzel im Boden des eigenen Volkes noch kein neues Erdreich gefunden, aus dem sie frische Säfte zu kraftvollem Erblühen hätte schöpfen können.

Diejenigen, die noch durch enge Bande mit dem nationalen Leben verknüpft waren, verzettelten ihre Kräfte, um die Jugend vor der drohenden Auflösung zurückzuhalten, aber diese entschlüpfte ihnen in eine Atmosphäre, die durch ausschließlich politische Befreiung vom Judentum und dem Ghetto loszukommen gedachte. In jedem Betrachte mit dem Stempel der Übergangszeit gezeichnet, konnte diese Richtung keine Literatur zeugen, die ein Spiegelbild und Echo des Volkslebens bildete, sondern nur ein Kunstprodukt, die „Aufklärung". Es war die literarische Mache von Dilettanten, die nicht im Namen einer Gemeinschaft oder für eine große Idee kämpften, sondern gewissermaßen ihren Zeitvertreib mit der Feder suchten. Nicht die Stimme des Volkes tönte aus ihren Werken, und diese boten deshalb auch dem Volke keine geistige Kost. Wesselys Sendschreiben waren noch ein lebendiger Ausdruck geistiger Nöte der Zeit gewesen, aber die Measfim hatten den verbindenden Faden mit dem lebendigen Strome der Geschichte zerrissen und sich unfruchtbarem Spintisieren hingegeben.[74]) Wie sehr dies der Fall war, kann man aus dem schwachen Widerhall, den der „Measef" bei den geschlossenen Massen der Ostjudenheit mit ihrem ungebrochenen Nationalleben fand, und aus dem Verhalten der „Measfim" zu den polnischen Juden ersehen. Außer Salomon Maimon und Salomo Dubno begegnen wir in den Blättern der Zeitschrift äußerst selten einem Abkömmling des polnischen oder russischen Judentums — jedenfalls nur unbedeutenden Namen. Im großen Ganzen betrachteten die „Measfim" diese „Fremdlinge" mit der Geste der Überlegenheit von oben herab. Erkühnten sie sich doch, Salomo Dubno in einer Kritik seiner Dichtung „Josephs Segen" vorzuwerfen, daß alle ihre Fehler nur auf den Einfluß seines Geburtslandes zurückzuführen seien, und er, sowie er dahin zurückkehre, wie ausgewechselt wäre, während seine Schaffenskraft nur auf Deutschlands Boden wachse und gedeihe.[75]) Für die Melamdim mit ihren „häßlichen Kauderwelsch" hatten sie nur Spott übrig, und so sehr sie auch die Fähigkeiten der polnischen Juden anerkennen mußten, ihrem Charakter und ihrer zivilisatorischen Stufe standen sie mit größtem Mißtrauen gegenüber, als ob die deutsche Judenheit jener Tage aus lauter Idealgestalten bestanden hätte.[76]) Darin lag eben auch eine Verkehrtheit der „Measfim", die sie mit den Aufklärern im Westen seit jenen Tagen teilen, daß sie sich und ihresgleichen für etwas Besseres und Erhabeneres hielten als die elenden Juden des Ostens. Dieser Geist der Überhebung stammte aus dem Vorurteil, daß die Aneignung von gewissen Äußerlichkeiten schon die vollkommene Gleichwertung der Juden mit der höheren Kultur ihrer Umgebung bedeute. Nicht mit Unrecht spottet ein scharfer Gegner der Aufklärung über die Kurzsichtigen, die auf ihre Kenntnis des Französischen und Hochdeutschen pochend, umsonst sich mühen, ihre Abstammung zu verbergen, aber die anderen Völker kehren sich nicht daran, und weigern den Juden die kleinste Möglichkeit des Fortkommens und Verdienstes, sei es sogar als Viehhirten, sie mögen noch tüchtig sein.[77])

Die Tendenz der „Aufklärung", den Zusammenhang mit dem

traditionellen Judentum zu lockern, mußte zu bedenklicher Ausartung führen, indem das Streben nach Bildung die bewußte Assimilation bezeugte. Der Kampf zwischen den beiden Hauptströmungen, der positiven, auf Erhaltung der Überlieferung gerichteten, und der mehr und mehr ihre Grundlagen negierenden hatte bisweilen traurige Früchte gezeitigt. Man verhöhnte sich gegenseitig, suchte den Gegner mit vergifteten Waffen zu vernichten, ja, es kam so weit, daß die Alten den stürmischen Neuerern den Zutritt zu den jüdischen Wohltätigkeitsanstalten sperrten, Kranken die Aufnahme in das jüdische Hospital, Toten ein ehrenhaftes Begräbnis weigerten.[78]) Statt Versöhnung trat gegenseitige Spannung schärfer hervor, die Kluft vertiefte sich, und die Anhänger beider Richtungen schlossen die eigenen Fronten um so fester. Eine Frucht dieser Verhältnisse war die durch die Anregung von Mendelssohns ältestem Sohne Joseph und seinen Freunden im Jahre 1792 in Berlin gegründete „Gesellschaft der Freunde,"[79]) die nach ihrem Programm unter ledigen jungen Leuten eine Art Brüderschaft bilden sollte, um sich mit Rat und Tat, namentlich in Not und Krankheit, beizustehen, nebenher noch Bildung und Aufklärung zu verbreiten. Es ist unzweifelhaft, daß die Gesellschaft, die noch heute besteht und zur Zeit ihrer Stiftung illustre Namen unter den Mitgliedern aufzuweisen hatte, auf humanitärem Gebiete viel Ersprießliches geleistet hat und leistet, aber der Mangel eines tragfähigen, in der Geschichte wirksamen Ideals mußte sie bald auf den engen Rahmen der Förderung leiblichen Wohls und der Geselligkeit beschränken. Viele ihrer Mitglieder traten zum Christentum über, für die Entwickelung des Judentums blieb sie ohne Bedeutung. Sie kann nur als Paradigma gewertet werden, zu welchen Konsequenzen so haltlose Phrasen wie die Devise „Nach Wahrheit forschen, Schönheit lieben, Gutes wollen, das Beste tun" führen müssen, wenn ihnen nicht der Wille zur Neubelebung des Judentums Schwung und Kraft verleiht. Mit der „Gesellschaft der Freunde" hatte die Aufklärungsbewegung im Westen einen Sättigungspunkt erreicht, über den sie niemals in beträchtlichem Maße hinausgekommen ist. Ihr Einfluß begann sich allmählich auf den Osten, vor allem in Galizien, geltend zu machen, wo sie wieder ihre eigenartigen Wege einschlug.

Hier knüpfte sich der Aufstieg der Aufklärungsbewegung, besser gesagt, der Kampf um sie an die Wirksamkeit eines Mannes, der durch gewaltsame, bis zur Brutalität gesteigerte Eingriffe in das Leben der galizischen Juden eine Kulturmission zu erfüllen dachte, die eben aus diesem Grunde, dann aber auch, weil ihr Pionier ein wenig wählerischer Charakter war, zum Scheitern verurteilt sein mußte. Dieser Mann war Herz Homberg (1749—1841), geboren in Lieben bei Prag, „der Schnauzenfresser", dessen Andenken bei den heutigen Juden Galiziens nicht gerade in hohen Ehren steht. In den jüdischen Wissenszweigen vorgebildet, hatte Homberg sich dem pädagogischen Berufe und der Schriftstellerei gewidmet, an der Mendelssohnschen Pentateuchübersetzung mitgearbeitet[80]), als erster Jude in Österreich das Lehrerexamen vor der philosophischen Fakultät einer Universität abgelegt, an der

Universität Prag ein halbes Jahr doziert, aber nachher das Amt aufgegeben, weil ein Fortkommen für ihn in diesem Berufe aussichtslos gewesen wäre. Durch Mendelssohn, der sich ihm zu Danke verpflichtet fühlte, nach Wien aufs wärmste empfohlen, gelang es Homberg, der auch sonst über gute Beziehungen verfügte, seine Ernennung zum Oberaufseher der deutsch-jüdischen Schulen in Galizien zu betreiben.[81]) Im Jahre 1787 trat er sein Amt an mit einer — man kann es schwerlich anders bezeichnen — unverschämten Herausforderung an die galizischen Juden. Man stelle sich folgende Situation vor. Der Aufklärungsdespotismus Kaiser Josefs II. hatte eben den Juden Galiziens zwei Geschenke beschert, die Schulreform und die Rekrutierung.[82]) Diese Umwälzungen waren mit solcher Plötzlichkeit über sie hereingebrochen, daß sie gar nicht zu Atem kommen konnten, als schon die ersten Schritte zur Durchführung der Gesetze unternommen wurden. Aber gleichwohl waren sie nicht gewillt, sich um jeden Preis zu fügen. Wenn irgendwo, so wäre hier gütliche Einwirkung, Schaffung eines Übergangsstadiums am Platze gewesen. Da tauchte als Heilsbringer aber ein ganz anderer Mann vor den erbitterten und angstvoll nach Hilfe sich umspähenden galizischen Juden auf. Ohne einen Schimmer von Kenntnis der Verhältnisse machte sich Homberg, der alle Manieren Westeuropas besaß, kurze Kleidung, Perrücke mit Zopf trug, tadelloses Deutsch sprach, an's Werk. Für die jüdischen Massen, die natürlich keine Ahnung hatten, welches Glück die kaiserlichen Reformen ihnen bringen würden und in ihren starren Vorurteilen um jeden Preis verharren wollten, hatte Homberg nur Verachtung übrig. Sein erstes Werk war ein geharnischter Aufruf an die Rabbiner (1788), der mit den üblichen Argumenten von der Notwendigkeit der Aufklärung und Bildung erklärte, daß es unabweisbare Pflicht der Rabbiner wäre, für die kaiserlichen Reformen sich einzusetzen, und daß, falls sie sich nicht gutwillig fügen, er über ihr Verhalten an maßgebender Stelle berichten müßte, die dann schon ihre Entscheidungen treffen werde.[83]) Daß dies keine bloße Redensart war, zeigten die späteren Denunziationen Hombergs.

Sechs volle Jahre führte Homberg, dessen ostentativ zur Schau getragene Freigeisterei auf die jüdischen Massen einen tief verletzenden Eindruck machte, und ihren Widerstand nur stählte[84]), einen hartnäckigen Kampf, bis er sich zu dem folgenschweren Schritte einer Denunziation an die Regierung entschloß. Zwar war es ihm gelungen, innerhalb 4 Jahren 107 Schulen zu gründen, von denen sicherlich einige nur auf dem Papiere standen, aber der über ihn verhängte Boykott der galizischen Juden reizte ihn so sehr, daß er nicht allein aus sachlichen Beweggründen, sondern auch aus persönlicher Antipathie sich keine Schranken auferlegen zu müssen glaubte. Sein Memorial aus dem Jahre 1794 an das Ministerium in Wien erklärt: „Sie (die Juden) haben infolge der zweitausendjährigen Bedrückung grenzenlose Vorliebe für ihren Glauben, der sich bis zum Religionsegoismus steigerte. Sie halten sich für das auserwählte Volk, sie meinen alle Heiligen seien unter ihnen — — —. Sie besitzen eine besondere Vorliebe für ihren Glauben und halten sich ausschließlich für Menschen. Der scharfgeschliffene

Geist der Juden ist zum Kleingeist geworden. Sie sind verzärtelt, dem Geschlechtstrieb mehr ergeben als Christen und haben einen besonderen Hang zur Handlung."[85]) Gegenüber solchem Starrsinn gibt es nach Hombergs Ansicht nur ein Mittel, nämlich die gewaltsame Durchsetzung von Reformen. Die Versuche Kaiser Josefs II hätten ihr Ziel nicht erreicht, und man müsse, um den esprit de corps unter den Juden zu brechen, das Talmudstudium einschränken, sämtliche bestehenden Talmudschulen in der Monarchie aufheben, in Prag eine einzige öffentliche Talmudschule errichten und das Hebräische außer Gebrauch setzen. Der Rabbinerstand sollte vom Staate gänzlich ignoriert werden, lediglich die Anstellung von Lehrern könnte empfohlen werden. Die Zensur müßte diejenigen Stellen in jüdischen Büchern, welche Haß gegen andere Religionen enthalten, ausmerzen. Noch schärfer formulierte Homberg seine Vorschläge gelegentlich der Verhandlungen über die Gestaltung der Rechtsverhältnisse in Böhmen. So wünscht er u.a., daß die „unverbesserlichen" Rabbiner, die nur wissen, wie man das Osterbrot bäckt, wie hoch die Laubhütte sein soll, an Buß-, Sabbat- und Festtagen Gott auffordern, das Blut seiner Diener zu rächen, ebenso im täglichen Alenugebet, abgeschafft und unter die Aufsicht der Normallehrer gestellt werden, ferner daß „über die jüdischen Bücher ein Autodafé gemacht" werde.[86]) Mit diesen Reformplänen, mit den Schulen und der Lichttaxe wollte Homberg die galizischen Juden beglücken. Er tat es so gründlich, daß noch lange nach seinem Abgange und nach der im Jahre 1806 erfolgten Schließung der Schulen sein Name wie ein Fluch auf den Lippen seiner Stammesgenossen in Galizien klang. Als Zensor für die jüdischen Bücher in Wien verfaßte er sein „religiöses und moralisches Lehrbuch" für die Jugend „Imre Schefer",[87]) das eine Zusammenstellung „der Pflichten der Israeliten" in gedrängter Form, natürlich in Geiste des Verfassers und in der Auslegung der damaligen Maskilim bieten sollte, ferner das in allen jüdischen Schulen eingeführte Lehrbuch „Bnei Zion",[88]) dessen Kenntnis zur Bewilligung des Heiratskonsenses jeder jüdische Untertan in Österreich nachweisen mußte. Wenn schon die böhmischen Juden die Erfüllung dieser Verpflichtung als schweren Druck empfanden, um wieviel mehr die des Deutschen unkundigen galizischen. Man begreift es wohl, daß sie in diesem Vorstoß eine neue Heimsuchung („Geserah") empfanden.

Es ist für die Geschichte der Aufklärung von Bedeutung, daß wie in der rabbinischen Richtung auch in der Aufklärung einige der bedeutendsten Vertreter aus dem polnischen, lithauischen und russischen Milieu hervorgegangen waren. Tempo und Entwickelung der Bewegung im Westen wurden dadurch bestimmt. Denn auch in den Fragen der Aufklärung waren die „Polaken" die entschiedensten und radikalsten, nicht immer freilich die edelsten und würdigsten. Der rasche und unvermittelte Übergang von den Verhältnissen ihres Geburtslandes in die deutsche Gedankenwelt hatte sie in eine schärfere Opposition gegen alles Ererbte getrieben als diejenigen, bei denen die Kontinuität ihrer seelischen Entwickelung nicht so jählings unterbrochen worden war. Die Lebensgeschichte des Skeptikers Salomon Maimon aus

Niesziesz in Lithauen (geboren 1754, gestorben 1800 in Nieder-Siegersdorf, Schlesien) ist ein klassisches Beispiel für den Seelenzustand dieser Geister. Hervorgegangen aus der strenggläubigen Atmosphäre des lithauischen Judentums, wußte er sich durch die Kraft seiner Persönlichkeit über alle Hindernisse, die ihm seine Umgebung, insbesondere das Vaterhaus, in den Weg legte, hinwegzusetzen. Nach vielen Wanderungen und Wandlungen stieg er zu dem Gipfel einer europäischen Berühmtheit empor. Er spielte nicht allein in der Berliner Gesellschaft eine bedeutsame Rolle, er wurde vor allem einer der glänzendsten Vertreter der deutschen Philosophie. Seine Wirksamkeit war zwar dem Boden des Judentums entsprossen und seine Gedanken gründeten sich nicht zum wenigsten auf die Philosophie des Maimonides, die er auch in seinem Kommentar zum „Moreh" in kantischem Geiste modernisierte. Obwohl sein Leben im vollen Sinne ein jüdisches Schicksal war, das Schicksal des Entwurzelten und Haltlosen, so hat er doch die jüdische Sphäre nicht tiefer beeinflußt, sondern blieb ein Einzelner und Einsamer, dessen Lebensweg den Gang der jüdischen Geschichte nicht berührte. Die Darstellung der Aufklärungsbewegung, die auf eine Entwickelung dieses Gedankens ihr Augenmerk richtet, kann Salomon Maimon nur als Schilderer der Zustände unter den damaligen Juden Polens und Lithauens in Betracht ziehen. Seine Persönlichkeit bedeutet ungeachtet aller ihrer sonstigen Bedeutung keine Etappe der Haskalah.[89])

Unter den anderen aus dem ostjüdischen Milieu hervorgegangenen Persönlichkeiten verdienen einige besonderer Erwähnung. Zunächst der Verfasser der Aufsehen erregenden „Gedichte eines polnischen Juden" Issachar Falkensohn Behr oder Bär Falkensohn, der gleich Maimon seine Heimat Zamozs verließ und nach unstätem Wanderleben in Deutschland ein neues Wirkungsfeld zu finden suchte, wo er während seines Aufenthaltes in Berlin durch seine Freunde Israel Moses Halevi und Daniel Jaffe bei Mendelssohn eingeführt wurde.[90]) Dann Benjamin Wolf Günsburg, der an der Universität Göttingen den Doktorhut mit einer Dissertation „De medica ex talmudicis illustrata" (1743) erwarb, die neben seinen talmudischen Kenntnissen auch die Beherrschung weltlichen Wissens zeigte,[91]) Jakob Liboschütz, Günsburgs Berufsgenosse, der in Halle studierte, auch als Diplomat und Philanthrop hochgeschätzt, von dem Professor Frank gesagt haben soll, daß „Gott und der Jude" (Liboschütz) in seiner (Franks) Abwesenheit die öffentliche Gesundheit erhalten würden"[92]) — Auch in anderen Ländern hatten diese Vertreter des jüdischen Geistes Fuß gefaßt. An der Universität Padua, die immer eine starke Anziehungskraft auf die Juden ausgeübt hatte, fanden viele aus dem russischen Ghetto stammende Jünglinge freundliche Aufnahme. Zu ihnen gehört Jekutiel ben Leib Gordon aus Wilna, Schüler und Anhänger Moses Chajim Luzzatos, Mediziner und Philosoph von Fach, dabei Talmudist und Mystiker[93]). Jehuda Halevi Hurwitz, als Verfasser medizinischer und philosophischer Werke, Gedichte und als Übersetzer von Fabeln bekannt,[94]) verkehrte im Kreise der Freunde Mendelssohns und Wesselys. Zalkind

Hurwitz aus Lublin (1740—1812), ward ein ausgezeichneter Apologet des Judentums, namentlich während der großen Revolutionstage, dessen Wirken Clermont Tonnerre zu dem bekannten Ausspruch „Les juif polonais seul avait parlé en philosophe“ Anlaß gab.[95]) Wie er, so war auch Juda Litwak, der sein Leben zum größten Teile in Holland verbrachte, und in der Mathematik — er war Mitglied der Gesellschaft „Mathesis artium Genetrix“ — sich als tüchtig erwies, an dem Pariser Synhedrion (1807) beteiligt. Bekannt ist seine Schrift „Verhandelung over de proefgetallen Gen. 11“ (Amsterdam 1817). In England fand der aus Podolien stammende Chajim Samuel Jakob Falk „der einzig in seiner Generation durch seine Kenntnis der heiligen Mysterien“ dastand, wie von ihm gerühmt wurde, vielfache Anerkennung. Er unterhielt ausgezeichnete Beziehungen zu verschiedenen adeligen Persönlichkeiten (Marchese de Crone, Baron von Neidhoff, Fürst Czartoryski, Herzog von Orleans) und war ebenso gelehrt wie wohltätig.[96]) Mit ihm zugleich und Baruch Szklower, von dem noch die Rede sein wird, lebten in London Pinchas Philipps aus Krotoschin, der Ahne einer berühmten Familie, aus der schon zwei Lord-Majors hervorgingen[97]), dann die hervorragenden Grammatiker und Bibelforscher Israel Lyons, Lehrer an der Universität Cambridge, Verfasser von „Scholar's Instructor or Hebrew Grammar“ (1757 und „Observation and Inquiries relating to various parts of scripture history“ (1768) und Haymann Hurwitz, der Freund des Vaters des englischen Dichters und Philosophen Coleridge, Verfasser von „Introduction to Hebrew Grammar“, „Vindica Hebraica“ und „Hebrew Tales“, später Professor für hebräische Sprachen am University College in London, ferner der Bildhauer und Graveur Salomon Benett, der seine Kunst nicht weniger beherrschte als das religiöse Schrifttum und ein Werk zur Verteidigung des Judentums (נצח ישראל) und verschiedene archäologische Arbeiten verfaßte.[98])

Diese Männer waren fast durchwegs starke Persönlichkeiten, jede für sich von Bedeutung; der Geist der Zeit und ihrer Umgebung beeinflußte die Richtung ihres Handels, das nur individuell gewertet sein will, ohne daß eine jüdische Bewegung sich an ihr Wirken knüpfte. Das kam daher, daß an sich durchaus nicht immer das Judentum die Basis ihres Wirkens bildete, sondern ihr Streben vielmehr ausschließlich auf die weltliche Geltung gerichtet blieb. Sie waren Repräsentanten eines Gedankens, nicht aber die Träger einer jüdischen Bewegung, die erst aus einem jüdischen Milieu entstehen konnte. Immerhin sie sind ein Beweis, daß das Interesse für die weltlichen Wissenzweige auch unter den Juden des Ostens niemals ganz erloschen war, und wir verstehen wohl die Worte jenes preußischen Ministers, der über die Juden in den Preußen einverleibten Gebieten Polens sagte: „Im ganzen genommen, ist der Jude in Südpreußen ein kultivierterer Mensch, als der Bürger in kleinen Städten und der Bauer auf dem platten Lande.“[99])

Drittes Kapitel.

Weitere Einwirkung der deutschen Aufklärungsbewegung auf die Juden des Ostens. Das Verhältnis des Elijahu, Gaon von Wilna, und anderer Talmudgrößen zur Wissenschaft. Pläne der deutschen Maskilim zur Beeinflußung der Ostjuden. Typen polnischer und lithauischer Aufklärer: Jehuda Leib Margolies, Baruch Szklower, Juda ben Mordechai Halevi Hurwitz, Josua Zeitlin oder Zeitles und sein Hof. Die letzten „Measfim". Übergang von der Aufklärung zur religiösen Reform. Das westfälische Konsistorium. Unklarheit der Aufklärungsziele. Popularisierung der Haskalah im Osten durch Menachem Mendel Satanower oder Mendel Lewin. Seine literarische Wirksamkeit. Gegenschriften des Tobias Gutmann-Feder. Jacques Calmansohn, der Vertreter der radikalen Aufklärung in Polen. Ergebnisse der ersten Haskalahperiode.

Es gehört zu den schwierigen Aufgaben der Geschichtsschreibung, den Zusammenhang zwischen der Aufklärungsbewegung im Westen und der Entstehung des Typus des „Intelligenten", „Berliners", „Apikoires" (Epikuräer) „Teitsch" unter den Juden des Ostens festzustellen. Aber daß eine solche Verbindung bestanden hat, darauf deuten schon diese charakteristischen Bezeichnungen. Nun ist es natürlich nicht so, daß eine plötzliche mächtige Welle das Ghetto in Polen und Rußland erfaßte und die Geister in neue Bahnen riß. Das war schon deshalb nicht gut möglich, weil die Aufklärung im Westen dank der Freigeisterei der Maskilim bei den Massen diskreditiert und zu einer aristokratischen Bewegung eines Häufleins Intelektueller geworden war. Vielmehr sind aus dem Ghetto selbst Keime entsprossen, die dann von dem Westen befruchtet, eine neue Geistessphäre geschaffen haben. Überall, auch in Polen und Lithauen, hat es führende Männer gegeben, die bei aller Vorsicht und Beschränkung, die ihnen das Religionsgesetz auferlegte, das weltliche Wissen in bestimmten Grenzen und zur Befestigung ihrer religiösen Grundanschauungen gepflegt haben. Wohl war die große Mehrheit des Volkes und seiner Führer solchem Beginnen durchaus abgeneigt, und hielt es geradezu für Todsünde, aber ein solcher Zustand konnte sich auf die Dauer der Zeit unmöglich halten. Wie auf der einen Seite die Starrheit der rabbinischen Lehre mit allen ihren Konsequenzen den Chassidismus als den markantesten Ausdruck des unter der Bewußtseinsschwelle schlummernden elementaren religiösen Gefühls schuf, so wollten andere durch eine Synthese der Tradition mit der weltlichen Wissenschaft ein neubelebendes Element in das Judentum tragen. Die Empfindung, daß die Responsenbücher mit aller ihrer Gelehrsamkeit und dem in ihnen zutage tretenden Scharfsinn ihrer Verfasser nicht den vollen Inhalt des Lebens ausschöpfen konnten, und die Erkenntnis, daß in einer Zeit, in der in der Außenwelt gewaltige, auch das Ghetto nicht unberührt lassende Umwälzungen vor sich gingen, der Buchstabe des Gesetzes nicht mehr die alleinige Richtschnur sein durfte, hatten sich im Bewußtsein eines Teiles der Juden zu konkreten Vorstellungen verdichtet.

Unter den Talmudisten, die solchen Gedanken huldigten, war

der Rabbiner Jonathan ben Joseph, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Risenoja (Gouvernement Grodno) lebte, in der Mathematik besonders tüchtig. Als er 1710 aus seiner Heimat vor der Pest floh, gelobte er, sich im Falle der Rettung für die Verbreitung der Astronomie unter seinen Glaubensgenossen einzusetzen. Zu diesem Behufe begab er sich ungeachtet seiner Blindheit nach Deutschland, wo er die Bekanntschaft des Bibliographen Wolf machte. Neben einem Kommentar zu Maimonides Neumondlehren verfaßte er noch mehrere Schriften über dieses Thema.[100]) Welch tiefe Wirkung schon um jene Zeit auch in jüdischen Kreisen der Wunsch und das Streben nach Geltung in der russischen und polnischen Umgebung ausgelöst hatten, beweist die Verbreitung der Landessprache unter den Juden. Von Baruch Jawan, dem späteren Finanzier und Günstling des polnischen Grafen Brühl und angesehener Kreise in Petersburg, dem eifrigen Verfolger des Fanatismus, wissen wir, daß er Hebräisch, Polnisch, Deutsch und wahrscheinlich auch Französisch beherrschte.[101]) Sein Gesinnungsgenosse und Helfer in der Aufdeckung der Betrügereien des „Herrn von Offenbach", (Jakob Frank) Bima Speyer aus Mohilev, sprach und schrieb vollkommen die russische Sprache[102].) Der Familie Pinczow, welche ihre Abstammung von Jakob Pollak herleitete, entstammten nicht wenige durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichnete Rabbiner, welche verschiedene mathematische und philosophische Werke verfaßten.[103]) Nicht nur in den dem Leben mit der Mitwelt durch Abstammung und Verhältnisse enger verbundenen Schichten, sondern auch in der Sphäre des streng geschlossenen religiösen Lebens hatte die Sehnsucht nach Kenntnissen, die über den Kreis der traditionellen Lehre hinausgingen, Eingang gefunden und ward umso stärker, je freier durch die Entwickelung in der Methode des Studiums die Geister von Rabulistik und Scholastik sich fühlen konnten.

Es ist darum kein bloßer Zufall, daß der schärfste Gegner des talmudischen Pilpuls, der Wilnaer Gaon Elijahu, der zugleich der hervorragendste Methodiker des Talmudstudiums seiner Zeit wurde, sich auch für die Beschäftigung mit der hebräischen Grammatik und in gewissen, allerdings sehr beschränkten Grenzen mit dem weltlichen Wissen aussprach. Ja, er hielt dieses für das Gesetzesstudium geradezu notwendig. Denn die Torah, dieser Inbegriff aller Weisheit, bleibe ohne die Kenntnis von Astronomie, Geographie, Mathematik, Medizin usw. nicht verständlich. „Jede Lücke — so soll er gesagt haben — in dem weltlichen Wissen zieht nach sich eine zehnmal größere Lücke in der Kenntnis der Torah". Nur die Philosophie lehnte er unbedingt ab, ja er bedauerte, daß ein so großer Geist wie Maimonides sich in ihre Irrwege verstricken ließ. Er selbst verfaßte für seine Schüler einen Leitfaden der Mathematik (Trigonometrie, Geometrie und Algebra) zum Verständnis der mathematischen Fragen im Talmud und in den Ritualcodices[104]), eine Geographie Palästinas[105]) und eine Karte des Landes.[106]) Auch schrieb er über Astronomie und hebräische Grammatik.[107]) All dies ist umso bemerkenswerter, als er keine einzige europäische Sprache beherrschte und über die primitiven Begriffe der mittelalterlichen

Wissenschaft nicht hinausgekommen war.[108]) Von Elijahus Antipoden, Schneor Zalman, dem Begründer des lithauischen und weißrussischen Chassidismus (Chabadismus), wird ebenfalls berichtet, daß er sich mit dem weltlichen Wissen befaßt hat.[109]) Auch Wessely bestätigt, daß in Polen etliche jüdische Gelehrte leben, die mit der Kenntnis der Religionsquellen mathematisches Wissen zu verbinden verstehen[110]). Und von einem berühmten Gelehrten, dem Rabbiner Elijahu Ragoler, wird als merkwürdig hervorgehoben, daß er trotz des Verdachtes, den er dadurch bei seinen Zeitgenossen hervorrief, es nicht unterließ, die mathematischen Werke des Ben-Seew eifrig zu studieren.[111]) Der Unterschied des Standpunktes dieser Männer gegenüber den landläufigen Anschauungen unter den Juden war keineswegs prinzipieller Natur. Betrachteten sie doch alles Wissen nur im Dienste der religiösen Lehre stehend. Aber es war immerhin ein Fortschritt, gewiß auch eine sehr naive Annahme, wenn sie wähnten, daß sie mit ihrem Standpunkte eine neue Harmonie geschaffen hätten. Im Gegenteile, damit war in das alte Lehrsystem eine immer mehr sich vertiefende Bresche geschlagen. Die Grammatik tötete langsam, aber sicher die Scholastik, die Mathematik schuf eine rationellere Basis des Denkens und wies der Entwickelung der religiösen Lehre neue Wege. Allerdings nicht weiter, als dies im Rahmen der durch die streng religiöse Gesinnung des Ghettos gezogenen Grenzen möglich war. Darüber hinaus wäre niemals eine Entwickelung denkbar gewesen, wenn nicht zu diesen einzelnen Keimen eine neue stärkere Welle von außenher hinzugekommen wäre.

Während der Westen von dem jüdischen Leben des Ostens durch Übernahme von Rabbinern und Lehrern profitierte, drangen aus dem Westen die neuen Ideen der Aufklärung nach den Ghettis Polens und Lithauens und erfaßten die Jugend, die in dem Wissen bald einen von der Religion unabhängigen Selbstzweck erblickte, bald beide als mit einander unvereinbare Äußerungsformen des menschlichen Geistes betrachtete. Das Streben dieser Jugend war darauf gerichtet, auf dem Wege der Aufklärung aus dem Ghetto heraus zu gelangen, ein Streben, in welchem sie von den Mendelssohn'schen Anhängern aufs eifrigste gefördert wurde. „Diese gerieten auf den Einfall — so berichtet Salomon Maimon in seiner Selbstbiographie[112]) — daß ich zur Aufklärung der noch im Dunkeln lebenden polnischen Juden wissenschaftliche Bücher in hebräischer, der einzigen ihnen verständigen Sprache, verfertigen sollte, die diese Menschenfreunde auf ihre Kosten drucken und unter die Nation verbreiten wollten. Ich nahm diesen Vorschlag mit Freuden an. Nun entstand die Frage: Mit welcher Art Schriften man den Anfang machen sollte? Hierüber waren diese vortrefflichen Männer in ihren Meinungen geteilt. Herr J. meinte, daß die Geschichte der Nation zu diesem Zwecke hauptsächlich dienlich sei, indem die Nation dadurch den Ursprung ihrer Religionslehren und die Ursachen des Verfalls ihres Staates, ihrer nachherigen Verfolgungen und Bedrückungen in ihrer Unwissenheit und Widersetzlichkeit gegen alle vernünftige Einrichtung einsehen lernen würde. Er riet daher, daß ich Basnages Geschichte der Juden aus dem Französischen liefern sollte, gab mir zu diesem

Behufe das gedachte Werk und verlangte, daß ich zur Probe etwas davon liefern sollte. Diese Probe geriet zur Befriedigung aller, selbst Herrn Mendelssohns, und ich war schon bereit, Hand ans Werk zu legen. Herr F. aber meinte, daß man mit einer natürlichen Religion und vernünftigen Moral den Anfang machen müsse, indem diese der Zweck aller Aufklärung sei. Er riet daher, daß ich zu diesem Behuf Reimarus natürliche Religion übersetzen sollte. Mendelssohn hielt seine Meinung zurück, weil er glaubte, daß alles, was man von dieser Art unternähme, zwar nichts schaden, aber auch nicht viel nützen würde ..... Ich kannte zu gut den rabbinischen Despotismus, der durch die Macht des Aberglaubens schon seit vielen hundert Jahren in Polen seinen Thron befestigt hat, und der zu seiner Sicherheit die Ausbreitung von Licht und Wahrheit auf alle mögliche Art zu verhindern sucht; wußte, wie genau die jüdische Theokratie mit ihrer Nationalexistenz verknüpft ist, sodaß die Abschaffung der ersten die Vernichtung der letzten notwendig nach sich ziehen muß...... Ich für meinen Teil glaubte, daß man so wenig mit der Geschichte, als der natürlichen Religion und Moral, den Anfang der Aufklärung der jüdischen Nation machen müsse, indem diese Wissenschaften erstens wegen ihrer allgemeinen Faßlichkeit dem gelehrten Teil der Nation, der nur dasjenige, was Anstrengung höherer Seelenkräfte erfordert, zu achten pflegt, keine Achtung für Wissenschaften überhaupt einflösen könnten, und sie zweitens nicht selten mit ihren Religionsvorurteilen in Kollision kämen und deshalb bei ihnen keinen Eingang finden würden ... Ich glaubte daher, daß es am besten sein würde, den Anfang mit einer solchen Wissenschaft zu machen, die außerdem, daß sie der Entwickelung des Geistes am meisten beförderlich, auch an sich evident sei, und mit keinen Religionsmeinungen in Verbindung stehe; von dieser Art sind die mathematischen Wissenschaften, und ich sei daher willens, zu diesem Behuf ein mathematisches Lehrbuch in hebräischer Sprache zu schreiben." Diese Ausführungen sind unzweifelhaft richtig und von tieferer Kenntnis des jüdischen Lebens diktiert, als sie die meisten Aufklärer des Westens besitzen konnten. Wollte man wirklich den Juden des Ostens seelisch näher kommen, dann gab es nur eine Möglichkeit, nämlich sie ohne Aufdringlichkeit, gewissermaßen unmerklich in den Bann des weltlichen Wissens zu ziehen. Solchem Zwecke sollte auch die Mendelssohn'sche Pentateuchübersetzung dienen, und die Bestrebungen der wenigen Rabbiner und Volksführer, die gleichfalls auf die Verbreitung der Aufklärung hinzielten, mußten sich, um das religiöse Gefühl nicht zu verletzen, naturgemäß in solchen Bahnen bewegen, die nur unbewußt unter dem Volke den Wunsch nach Aneignung des Profanwissens weckten.

Unter den Männern, welche diesen Weg einschlugen, verdient der Rabbiner Jehuda Leib Margolies[113]) besonderer Erwähnung. Seine Schriften über talmudische Themen[114]) waren zwar noch tief von pilpulistischem Geiste erfüllt, aber sie verraten doch eine immerhin im Verhältnis zu der Zeit beträchtliche Kenntnis der Naturwissenschaften.

Aber der streitbare Rabbiner ging weiter und verfaßte eine Schrift, die der Verbreitung der Naturwissenschaften direkt dienen sollte[115]), die erste dieser Art in Polen. Obwohl namhafte Autoritäten, deren Traditionstreue über allen Zweifel erhaben ist[116]), ihm attestierten, daß seine Schriften zu den trefflichsten gerechnet werden können, so verdient doch der Wagemut, mit dem er seine Ansichten über Dinge und Personen ausgesprochen hat, hervorgehoben zu werden. Dies war umso bedeutungsvoller, als in Deutschland sich unter den Rabbinern, also den berufensten Vertretern der Religion, kaum einer gefunden hatte, der auch seinerseits ungescheut mit aufklärerischen Gedanken hervorzutreten sich erkühnt hätte. Nicht wie dort mußten sich die religiös orientierten Volksmassen von der Freigeisterei der Maskilim abgestossen fühlen, und sie konnten größeres Vertrauen in eine von so autorativer Seite gebilligte und vertretene Geistesrichtung hegen, bis auch hier die Bewegung in die Hände von Leuten geriet, die bei dem Gros des Volkes die gleichen abschreckenden Wirkungen wie die deutschen Aufklärer hervorrufen mußten. — Margolies, welcher meinte, daß die Entdeckung Amerikas einen Wendepunkt in der Entwickelung der Naturwissenschaften bedeute, schätzte diese deshalb so hoch, weil er sie gewissermaßen als den Inbegriff alles Wissens wertete, aus dem die einzelnen Zweige der Wissenschaften abgeleitet sind. So die Chemie, die Anatomie und Physiologie, aber auch die Gesellschaftswissenschaft, die sich wieder in die Staatslehre (Polizei), die Ökonomie (Wirtschaft des Individuums) und Ethik gliedert.[117]) So lückenhaft und einseitig diese Darlegungen sind, sie zeugen, auf dem Boden des Ghettos entstanden, von einem für diese Verhältnisse immerhin seltenen Weitblick. Die Frage, ob und inwieweit der Verfasser auf der Höhe der Wissenschaft seiner Zeit stand, kann hier vollkommen ausschalten. Wichtiger für uns ist die sicherlich treffende und scharfe Beurteilung der damaligen Zustände unter den polnischen Juden, die wir seinen Werken entnehmen. Schonungslos brandmarkt er das Verhalten der Gemeindevorsteher, die das Volk durch Steuerdruck niederhalten, alle Lasten von sich zu wälzen und den ärmsten Schichten aufzubürden verstehen, er überhäuft sie mit schweren Vorwürfen, weil sie ihren polnischen Herren unterwürfig schmeicheln und sich stolz brüsten, wenn diese sich gnädigst mit ihnen einlassen, aber für das Volk haben sie wenig Verständnis. Und dasselbe gilt auch für die Gelehrten, von welchen jeder sein Spezialgebiet wie eine ängstlich behütete Domäne pflegt.[118]) Ihn schreckt das gewaltige Umsichgreifen des Chassidismus in Polen, der auf die leichtgläubige Menge, zumal die Frauen, Eindruck mache.[119]) Mit der Kraft seiner ganzen Überzeugung redet er der Notwendigkeit einerSynthese zwischen Glauben und Wissen das Wort. „Diejenigen, die behaupten, daß die Wissenschaft der Gottesfurcht widerspricht, schänden die Wahrheit, und diese Unkultivierten reichen durch ihre Behauptung jenen die Hand, die da erklären, daß die Wissenschaften den Menschen nicht nützen, sondern schaden, als ob das Wissen den Glauben, Gott behüte, unterdrücken würde. Diese Dummköpfe wissen und begreifen nicht, daß Astronomie und Bruchrechnen unser eigenes Geistesprodukt

sind, und ihre Kenntnis eine Pflicht bedeutet. Denn es gereicht der Religion und der Gemeinde Gottes nicht zur Ehre, daß wir in den Augen der Völker verachtet sind, wie Vieh betrachtet werden. Ist es etwa Gottes Wille, daß unsere Erzfeinde uns für Toren und Dummköpfe halten? Ganz offenbar ist es, daß die Fundamente dieser Wissenschaften unser Ureigenstes sind, aber da wir aus unserem Lande verbannt wurden, versagte unsere Kraft, schwand dahin das Wissen unserer Gelehrten und unser Erbe ging zugrunde. Es ist nicht richtig, einen Juden von diesen Wissenschaften, welche für unsere Lehre und die Kultur der Welt eine Notwendigkeit bedeuten, abzuhalten." [120])

Wenn es nach dem Urteile unseres Autors einerseits erklärlich erscheint, daß die geistige und soziale Verfassung der polnischen Judenheit jener Tage einen raschen Aufstieg nicht möglich machte, so ist auch andererseits offenbar, daß der für das weltliche Wissen so begeisterte Rabbiner nur in einem sehr eng begrenzten Horizonte sich bewegen konnte. Das bestätigt auch seine Kritik des Maimonides, den er bei aller Hochschätzung tadelt, weil er die Naturwissenschaften verpönte, sich aber dafür der spekulativen Philosophie, die auf „keinem starken Fundament" fußt, verschrieben habe,[121]) und ferner sein Widerspruch gegen die verfeinerte Kultur in den Häusern der Reichen, die „aus Hang zum Luxus und zur Musik ihre Kinder von der Lehre fernhalten, damit sie Französisch und Mathematik lernen, der Torah aber wird ein Sack umgegürtet, ihr Bestand verkürzt, denn wo keine Böcke, sind auch keine Lämmer."[122]) Wir wissen nicht, ob jemand in Polen und Lithauen gegen diese etwas widerspruchsvollen Einwendungen seine Stimme erhob, aber im „Measef"[123]) wurden dafür einige Bedenken laut, sowohl wegen der Anspielung auf Maimonides, als auch wegen der Verwerfung des Französischen, und als Heilmittel natürlich die Beeinflussung der Juden in den östlichen Ghettis durch die deutschen Aufklärer empfohlen. Margolies hat sich über die angedeuteten Anschauungen niemals erhoben, aber es verdient immerhin bemerkt zu werden, daß er sich später als entschiedener Gegner jener Phraseologie bekannte, die in der Geschichte der hebräischen Sprache als „Musivstil" bekannt, keinen rühmenswerten Platz einnimmt.[124]) Das war immerhin ein gewisser Fortschritt in jenen Tagen.

Unterdessen hatte sich auch in Lithauen das Wehen des neuen Geistes bemerkbar gemacht. Lithauen, diese Feste der talmudischen Lehre, der Sitz der heftigsten Kämpfe zwischen den Chassidim und ihren Gegnern, die bis zum Blutvergießen und den niederträchtigsten Anschwärzungen bei der Regierung führten, war durch das hohe geistige Niveau seiner jüdischen Bewohner zu einer Pflegestätte des Wissens bestimmt. Vor allem machte sich der Einfluß des Wilnaer Gaon Elijahu wohltätig bemerkbar. Wenn schon einer der weniger bedeutenden Rabbiner in seiner Approbation zu der Übersetzung des Euklid von Baruch Szklower (Schik), von dem bald die Rede sein soll, seiner lebhaften Genugtuung über das Erscheinen solcher Bücher und dem Wunsche Ausdruck geben konnte, daß wie einst in den Zeiten des Maimonides durch die Pflege der Wissenschaft Heil und Ehre dem

Judentum erwachsen mögen,[125]) so mußte das Wort einer so gewichtigen Autorität wie Elijahu aus Wilna erst recht einschlagen. Er war es, der auf Szklowers literarische Pläne einen bestimmenden Einfluß übte. In einem Gespräche mit diesem äußerte er sich, daß, je mehr der Mensch des weltlichen Wissens — natürlich nach der begrenzten Vorstellung des Gaon — entbehre, desto schwächer müßte er auch in der Torah sein, denn Torah und Wissen hängen aufs engste zusammen. Deshalb regte er Szklower an, so viele Bücher als möglich aus fremden Sprachen zu übersetzen, worauf dieser auch mit der hebräischen Übersetzung des Euklid begann.[126]) Der Gaon konnte viel leichter unter voller Wahrung seines Standpunktes einem solchen Wunsche Ausdruck geben als manche seiner Amtsgenossen in anderen Ländern, da er nicht wie diese zu befürchten brauchte, die Beschäftigung mit den Übersetzungen wissenschaftlicher Werke würde dem Streben nach Kenntnis dieser Schriften in der Sprache der Umwelt Vorschub leisten und zur Verirrung in Freigeisterei ausarten.[127]) Denn es gab keine Werke in dieser Sprache in Lithauen und bis zu der Kenntnis der Ursprache, in welcher sie abgefaßt waren, war wenigstens in jenen Tagen bei den lithauischen Juden noch ein recht weiter Schritt.

Dieser Umstand allein gibt einen Begriff, was es bedeutete, wenn ein lithauischer Jude wie Baruch Szklower sich an eine so schwierige Aufgabe wie die Übersetzung des Euklid heranwagte. Szklower (geboren etwa 1740, gestorben nach 1812)[128]) war ein Sprößling des Ghettos und von seinem Vater in das Talmudstudium eingeführt worden. Wissensdurstig seit früher Jugend, träumte er, wie er erzählte, schon in jungen Jahren davon, wissenschaftliche Schriften zur Aufklärung der Juden ins Hebräische zu übersetzen. Nachdem er kurze Zeit das Amt eines Dajan in Minsk bekleidet hatte, begab er sich in das Ausland, um als eine Art fahrender Schüler sich mit den Fundamenten der Wissenschaft vertraut zu machen. Er studierte in England Medizin, wurde Mitglied einer Freimaurerloge, erwarb den Doktorhut und stand während seines Aufenthalts in Berlin mit Wessely und anderen Aufklärern in Verkehr. Bei dem Berliner Oberrabbiner Hirschel Lewin fand er eine Handschrift des Isaak Israeli über Astronomie und Geometrie aus dem 14. Jahrhundert, deren Veröffentlichung den Anfang seiner literarischen Tätigkeit bildete. (1777). Der Plan zur Übersetzung wissenschaftlicher Bücher ins Hebräische war übrigens leichter gefaßt als ausgeführt. Es gab nämlich damals in Szklowers Heimat keine Druckerei, die imstande gewesen wäre, lateinische Typen zu setzen, und er mußte dechalb erst nach auswärts sich begeben, um den Druck sicher zu stellen. Dazu kam, daß vermögenslose Schriftsteller in jener Zeit weit schwieriger als heute reiche Mäzene fanden, die ihre Arbeiten unterstützten.[129]) Unter solchen Verhältnissen entstanden die Schrift über Hygiene (1779[130]) und die Euklidübersetzung. Eine tiefere Einwirkung dieser Schriften war um so schwerer, als die Ausbreitung des Chassidismus einen Widerhall der neuen Ideen nicht ermöglichte.[131]) Erst nach und nach gelang es, dieser Widerstände Herr zu werden, und bereits die Übersetzung eines englischen Leitfadens über Trigono-

metrie[132]), die Szklower im Jahre 1784 herausgab, scheint stärker eingeschlagen zu haben. Auch bei dem Drucke dieses Buches hatte Szklower nicht geringe Schwierigkeiten zu überwinden, da es an Zahlenzeichen für den Druck fehlte und der Autor z. B. statt der 0 das hebräische Kamazzeichen ָ verwenden mußte, da ferner die Herstellung der Figuren und nicht minder die Sammlnug von Subskribenten nicht ganz einfach waren[133]). Aber schließlich waren gerade die Geometrie und Algebra Gebiete, auf denen auch talmudische Autoritäten Lithauens in früheren Zeiten, wie Sabbatai Kohen, Samuel Kaidanower. Moses aus Wilna, Moses Riwkes einigermaßen Bescheid wußten, so daß eine neue Schrift über dieses Thema lebhaftem Interesse begegnen konnte.[134]) Szklower verfaßte endlich noch ein Werk über Astronomie und eines über Anatomie.[135])

Eine andere Ausnahmeerscheinung unter den lithauischen Juden war der Arzt Juda ben Mordechai Halevi Hurwitz aus Wilna (gestorben 1797 in Grodno). Er hatte an der Universität zu Padua Medizin studiert, war viel in Europa herumgekommen und praktizierte in Wilna, Zagori, Mitau und Grodno.[136]) Seine schriftstellerische Laufbahn begann er mit einer Sammlung von Aussprüchen ethischen und moralphilosophischen Inhaltes,[137]) unter denen sich manches kernige, freimütige Wort gegen Heuchelei und Duckmäuserei findet. Obwohl er aus seinem Herzen keine Mördergrube machte, so scheuten sich doch auch angesehene Rabbiner nicht, seinen Schriften vorbehaltlos ihre Approbation zu erteilen.[138]) Hurwitz ermangelte auch nicht scharfer Beobachtungsgabe und köstlichen Humors. Er spottet in trefflicher Weise über die Unsitte des Trinkens, über die Torheiten der Mode, welche hohle und unwissende Leute nachzuäffen sich bemüßigt fühlen, über den Luxus, den manche Juden, um den polnischen Herren besser zu gefallen, in ihren Häusern entfalten, über die Autoren religionswissenschaftlicher Schriften, welche Tinte und Papier zur Verdrehung des wahren Sinnes der überlieferten Literatur vergeuden.[139]) Es ist für ihn ein idealer Wunsch, an dessen Unerfüllbarkeit er zu seinem Leidwesen glauben muß, daß die Völker alles Trennende vergessen und trotz der Verschiedenheit ihrer Anschauungen sich vereinen mögen, da sie doch alle einen Gott, einen Vater haben, denn „zehn Ansichten in einer Familie können keinen Segen stiften".[140]) Kein Wunder, daß diese Gedanken, die Hurwitz in seiner polemischen Schrift gegen die griechische Philosophie äußerte, bei den deutschen Aufklärern wie Wessely und auch Mendelssohn, lebhaften Anklang fanden.[141])

Der Rhythmus eines hohen Menschheitsgefühls klingt aus vielen Schriften Hurwitz's. So lesen wir in seiner Abhandlung über die „Unsterblichkeit der Seele"[142]) die merkwürdigen Worte: „Aus gegenseitigem Haßgefühl haben die Menschen die verschiedenen Religionen erfunden, die ihnen leichtfertig vorschreiben um eines Brauches willen, aus Sitte und Drang zur Tat zum Schwerte zu greifen, große Völker und Staaten zu Grunde zu richten. O daß doch die Menschen sich zu der Religion der Liebe zusammenschließen möchten!" In mannigfachen Varianten kommt er öfter[143]) auf diesen Gedanken zurück, weil er in dem

Zwiespalt des Glaubens ein schweres Verhängnis für die Menschheit erblickt, die er durch die höhere Erkenntnis eines die Verbrüderung begründenden Glaubens verbunden sehen möchte. Niemand, selbst im Lager der Orthodoxie widersprach. Nur auf Seite der Chassidim, deren wachsender Einfluß die Zwiespältigkeit des Judentums auch in Lithauen täglich mehrte, konnte solchen Gedanken Widerspruch erwachsen. Hurwitz widmete deshalb dem Kampfe zwischen den Chassidim und den Misnagdim, der in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts schärfste Formen angenommen hatte, eine besondere Schrift,[144]) in welcher er in Form eines Dialogs seinem Schmerze über die traurigen Folgen dieses Gegensatzes, zu dessen Austragung die Hilfe der Regierung angerufen wurde, Ausdruck gibt. Tiefe Bekümmernis ergreift ihn ob der Unduldsamkeit der „Großen", der Führer der Nation, die statt Liebe und Güte zu säen, durch Haß und Eifer die Seele des Volkes vergiften. Nur die Wissenschaft könnte nach dem leuchtenden Vorbilde des Maimonides versöhnend und ausgleichend wirken.[145]) Während in Polen solche Äußerungen ohne weiteres als ketzerisch verdammt worden wären, war in Lithauen, wo die Schalheit der rein formalistischen Pilpulistik deutlicher gefühlt wurde,[146]) fast keine Stimme aus dem rabbinischen Lager zu hören, die sich gegen die Verbreitung des weltlichen Wissens, gegen den von einem Hurwitz und seinen Gesinnungsverwandten vertretenen Standpunkt erhoben hätte. Nur der Führer der Chassidim, Schneor Zalman, warnte eindringlich, „in den Bahnen der Philosophie zu wandeln, die Gottheit durch Menschenverstand ergründen zu wollen."[147]) Trotz des verhältnismäßig hohen geistigen Niveaus der lithauischen Juden konnte auch bei ihnen ein Aufstieg nur ganz allmählich erfolgen. Das Volk war gedrückt, die Führer der Gemeinden nutzten wie in Polen ihre Machtstellung aus, und auch in anderen, von Juden reicher bevölkerten Provinzen sah es nicht rosiger aus, selbst nicht in Kleinrußland, wo zwar die Gegensätze nicht so scharf an einander gerieten, aber die Armut jede höhere Regung ersticken mußte.[148]) Hurwitz und sein Kreis waren vereinzelte Idealisten, die einem fernen Ziele nachstrebten. Und wenn auch keine starke Gegnerschaft gegen seine Ideen vernehmbar wurde, einen tieferen Resonanzboden hat er doch nicht gefunden. Er war immerhin eine kräftige Individualität, die unbekümmert um alle Folgen ihre Überzeugung aussprach, ein offenbar edler Charakter, ein glühender Jude und eben deshalb ein Träumer der Menschheitsverbrüderung. In seinen Schriften zeigte er auch eine gewisse poetische Begabung. Sie sind teilweise in rhythmischer Prosa abgefaßt; er übersetzte auch viele Gedichte aus dem Deutschen ins Hebräische, deren Handschriften in der Bibliothek des Mitauer Gymnasiums aufbewahrt sind.

Szklower und Hurwitz gehörten zu jenem Kreise, welcher sich auf dem Gute des als Talmudisten und Mäzen gleich berühmten Josua Zeitlin zu einer Art freier Akademie zusammengeschlossen hatte. Zeitlin oder auch Zeitles, „Herr Hofrat Zeitlin" von den jüdischen Histo-·kern betitelt, war ein Schüler des Rabbiners Arje Leib, des ıtors von „Schaagat Arie", und ragte durch seltene Gelehrsamkeit

unter den Zeitgenossen hervor. Er lebte anfangs in Szklow und stand in nahen Beziehungen zu dem Favoriten der Kaiserin Katherina II., dem Fürsten Potemkin, in dessen Diensten als Vermittler er ein beträchtliches Vermögen erworben hatte. Vielfach begleitete er den Fürsten auf Reisen und war auch bei der Erschliessung des Chersoner Gebietes beteiligt. Durch seine verdienstliche öffentliche Wirksamkeit, der er nach dem Tode seines Gönners gänzlich entsagte, und dank seinem Reichtum wurde er im Jahre 1787 mit dem Charakter eines Hofrats des polnischen Königshofes ausgezeichnet. Damals leitete er auch im Distrikte Velis die Mordinovschen Erbgüter mit 900 Seelen. Nachdem er sich von der kaufmännischen Tätigkeit zurückgezogen hatte, lebte er — eine Ausnahme unter den Juden, die fast ausschließlich nur in den Städten wohnten — auf seinem großen Gut „Ustje" im Gouvernement Mohilev, Bezirk Czerikov, wo er einer Schar von Gelehrten auf seine Kosten Unterhalt gewährte. Dieses Gut wird als eine hervorragende Sehenswürdigkeit geschildert. Prächtige Zier- und Fruchtgärten umgaben die Wohnstätten und den Wirtschaftsbetrieb ringsum lagen üppige Felder und Wiesen. Eine reichhaltige Bibliothek mit seltenen Büchern und kostbaren Handschriften sowie ein Bet- und Lehrhaus, in welchem wunderbare, auf Hirschleder geschriebene Torahrollen, Liebhaberprodukte aus der Türkei, und üppiger Gold- und Silberschmuck für die Torah sich befanden, waren dort eingerichtet. Zu den Männern, welche hier in Muße mit dem Gutsherrn und seinem Sohne Moses ganz dem Studium der jüdischen Lehre und der Wissenschaften, unbekümmert um die alltäglichen Sorgen, leben durften, gehörte u. a. Leiser, Rabbiner in Kovno und Minsk, der vor den Verfolgungen der Chassidim hier eine Zuflucht gefunden hatte, Menachem Nachum aus Tschaus, Autor von „Tosophat Bikkurim", das er in Ustje vollendete, Mendel Satanower, dessen Schrift „Cheschbon ha-Nefesch" hier entstand, dann, wie schon erwähnt, Baruch Szklower, welcher sich auf dem Gute ein chemisches Laboratorium einrichtete, ferner der durch Gelehrsamkeit berühmte Drogenhändler R. Benjamin Riweles, von dessen Orzginalität die wunderlichsten Dinge berichtet werden. Aus Sehnsucht nach dem Torahstudium soll er sein Geschäft im Stiche gelassen und seinen Söhnen übergeben haben, um sich dann auf dem Zeitlinschen Gute in Muße der göttlichen Lehre widmen zu können. Hochgewachsen, um Haupteslänge die Menschen der Umgegend überragend, breitschulterig, mit einer hünenhaften Brust und einem lang wallenden Barte schritt er stets nur in einen Mantel gehüllt, mit leichten Schuhen und einem Hute wie die Lastträger durch die Straßen. Er war grundsätzlicher Vegetarier und genoß Wein oder alkoholische Getränke selbst nicht an Sabbaten oder Feiertagen. Nur selten aß er Fische und in Öl gebratene Kartoffeln, nur zu Ehren seiner Gäste trank er starken Kaffee ohne Honig und Milch, scherzweise „Melancholie" von ihm genannt. Im Sommer badete er täglich abends und morgens im See, im Winter rupfte er außer am Sabbat täglich morgens Geflügel, studierte dann fast den ganzen Tag und den größten Teil der Nacht, immer mit der Feder in der Hand, um die Ergebnisse seiner

Studien sofort aufzuzeichnen. In seinem Gehaben war er ganz formlos, empfing Gäste auf seinem Lager ausgestreckt, doch stets freundlich und zuvorkommend. Sein Gebet war von einer starken Natürlichkeit, doch ohne Exstase. Tiefe Verehrung hegte er für den Wilnaer Gaon Elijahu. Zu seinen Lieblingsbeschäftigungen während des Sommers gehörte es auch, auf den umliegenden Wiesen allerlei Kräuter und Pflanzen zu sammeln, um aus ihnen Drogen und Arzneien herzustellen, er legte auch ein Herbarium an. Dank seiner Kenntnisse der Mineralogie, Botanik und Zoologie, die er aus wissenschaftlichen Werken geschöpft hatte, galt er auf dem Hofe Zeitlins und in der Umgebung als Autorität, deren ärztliche Hilfe häufig in Anspruch genommen wurde. Auch sonst besaß er mancherlei Kenntnisse und nützliche Fertigkeiten. Wohltätig und edel war sein Wirken, und durch sein Wesen gewann er sich auch die Zuneigung jener ersten Chassidim in Wotikin, die wegen ihrer barbarischen Sitten Asiaten genannt wurden. In dem Kriege zwischen Rußland und Napoleon war er ein begeisterter Anhänger des Zaren und empfand es als Glück, daß er einem Scharmützel zwischen russischen und französischen Truppen als Augenzeuge beiwohnen durfte, in welchem die ersteren Sieger blieben. Er wollte sein Leben in Palästina beschliessen, aber dieser Plan kam nicht zur Ausführung. Hochbetagt starb er, weit und breit betrauert. Aus seiner Feder stammten gelehrte Erläuterungen zu einzelnen Stellen der Torah, Mischna und Gemara.[149])

Dieser auserlesene Gelehrtenkreis, zu dem auch ein Teil der jüdischen Finanzaristokratie von Weißrußland und Lithauen in engster Fühlung stand, war schon stark von den Abklängen der Mendelssohnschen Schule beeinflußt, aber durch die ganze Umgebung doch tiefer als die Aufklärer in Deutschland mit dem jüdischen Leben verwurzelt. Zeitlin selbst war ein sehr origineller und fruchtbarer Schriftsteller. Er schrieb einen geistvollen Kommentar zu dem Religionskodex „Sepher mizwot ketanot“ (סמ״ק), der in Kopis 1820 gedruckt wurde und in der talmudischen Welt Sensation hervorrief. Zeitlin war auch ein enragierter Gegner der Chassidim, die seinen Einfluß sehr fürchteten. Er stand in engsten Beziehungen zu Elijahu aus Wilna, der sich seines Beistandes in dem Kampfe gegen die weißrussischen Chassidim bediente. Da die Residenz des Führers der weißrussischen Chassidim und Begründers des Chabadismus, der mehr spekulativen und rationalistischen Spielart des Chassidismus, des Schneor Zalman, Liasno ganz in der Nähe des Zeitlinschen Gutes lag, so war es nicht schwer, von dort aus Agenten zu entsenden, welche alle Geheimnisse der Chassidim, die Abweichungen des Rituals, welche Zalman einführte, und seine Propagandatätigkeit auskundschafteten, und so in der Lage waren, mit diesem Material die Chassidim als Häretiker in den Augen der konservativen Kreise anzuschwärzen. Zeitlin war der Schwiegervater des bekannten Abraham Peretz in Petersburg, von dem noch die Rede sein wird.[150])

Die ersten Aufklärer in Polen und zumal in Lithauen konnten sich gegen den verhältnismäßig schwachen Widerstand der jüdischen Massen umso eher behaupten, als sie fast durchaus, von unbedeutenden Ausnahmen abgesehen, auf dem Boden des überlieferten Judentums standen.

Die Folge davon war, daß sie durch die Unterordnung des weltlichen Wissens unter die Religion sich nur auf einen engen Wirkungskreis beschränkten, auf Leben und Literatur keinen umwälzenden Einfluß üben konnten. Erst als der Geist der deutschen Aufklärer auch im Osten seinen Einzug gehalten hatte traten Veränderungen ein, welche für den Fortgang und die Stellung der Bewegung innerhalb des jüdischen Lebens von ausschlaggebender Bedeutung wurden. Diese Entwickelung steht mit einer Reihe von Veränderungen in engstem Zusammenhang, welche unter dem Einfluß der Aufklärung in Deutschland vor sich gegangen waren. In den Kreisen der „Measfim", die man als die Repräsentanten des Berlinischen Geistes ansehen muß, war ein rückläufiger Kurs eingetreten. Die Erkenntnis, daß die hebräischeLiteratur nur ein Übergangsstadium, ein Mittel zu dem höheren Zwecke der Erlernung der deutschen Sprache und Aneignung der deutschen Kultur darstellt, veranlaßte, sobald man den geeigneten Moment gekommen glaubte, eine vorläufige Einstellung der Zeitschrift „Meaesf". (1797). Als sie 1809 unter der Leitung von Salomon Cohen von neuem zu erscheinen begann, ruhte das schwächliche Unternehmen auf so schwanken Füßen, daß es sich nur noch drei Jahre zu halten vermochte. Die Zahl der hebräisch Schreibenden und der verständnisvollen Leser war noch geringer geworden, Inhalt und Form der Zeitschrift hatten an Wert und Geschmack keine Bereicherung erfahren. Die unverdaulichen, trockenen Aufsätze über naturwissenschaftliche und ähnliche Themen bildeten eine zu dürftige Kost, um dabei bestehen zu können. Es wurde der Wunsch rege, besondere Schriften zu veröffentlichen, in welchen solche Gegenstände in breiterem Rahmen und mit tieferer Gelehrsamkeit behandelt werden, und dem „Measef" ein weiteres Feld durch Aufnahme geschichtlicher, aktueller und biographischer Gegenstände zu eröffnen. Aber umsonst, das Niveau der Zeitschrift wurde um keinen Deut verbessert, und es blieb nur die Einsicht, daß alle Liebesmüh zur Hebung der Aufklärung im eigenen Lande auf dem eingeschlagenen Wege vergeblich sei, vielleicht, weil man die Stufe der Vollkommenheit in Deutschland fast erreicht zu haben wähnte, oder die Zwecklosigkeit des Gebrauches der hebräischen Sprache zu dem gesteckten Ziele einsah. Um so dringender betrachteten es die Maskilim als ihre Pflicht, sich dafür einzusetzen, daß auch in Polen gleichwie in Deutschland der Gebrauch der Landessprache unter den Juden allgemein werde, weil nur dadurch ihr Ansehen in den Augen der Umgebung wachsen könne, während diejenigen, die das Polnische kaum radebrechen, der Verachtung der Landesbewohner verfallen müssen. Aber sie machten mit solchen Tiraden bei den polnischen Juden wenig Eindruck, die sich gar nicht um diesen Hinweis und die besondere Empfehlung der Lektüre der damals erschienenen Übersetzung der „Entdeckung Amerikas" von Campe scherten, ja, nicht einmal in Warschau ein Exemplar des „Measef" abonnierten.[151])

Der Schiffbruch, welchen die Aufklärungsidee nach der Richtung erlitten hatte, daß die Verquickung des modernen Geistes mit einem allen Stürmen trotzenden Judentum nicht geschaffen worden war, und

daß wenigstens in Deutschland eine tiefe Erschütterung des jüdischen Lebens eintrat, mußte die Tätigkeit der Maskilim in ein anderes Fahrwasser lenken, das zwar in seinem Ursprung nur ein natürlicher Ausläufer der Aufklärung, jedoch den selbständigen Untergrund für eine lebenskräftige, aber letzten Endes die Fundamente des Judentums nicht minder untergrabende Bewegung schuf. Auch die ersten Aufklärer von Mendelssohn an waren für eine zeitgemäße Reform des Religionsgebäudes eingetreten, aber da sie selbst noch tief im Geiste der jüdischen Tradition verankert waren, so hielten die meisten von ihnen sich von einem übertriebenen Radikalismus fern. Ja, Mendelssohn selbst kann in gewissem Sinne durchaus konservativ genannt werden. Indes die Logik der geschichtlichen Entwickelung ließ sich nicht aufhalten und forderte als Konsequenz des aufgeklärten Zeitalters eine Abschaffung jener Teile der religiösen Lehre, welche sie als überholte Vorurteile betrachtete. Dieses Rütteln an der Tradition entsprach so sehr der allgemeinen Überzeugung, daß sich sogar unter den Vertretern des Talmudismus Stimmen fanden, welche die Beseitigung mancher als unantastbar gehaltener Gebräuche forderten. Es muß jedenfalls als eine Kühnheit betrachtet werden, wenn Saul Berlin, der Sohn des Berliner Oberrabbiners, eine angeblich von Isaak de Molina herrührende Gutachtensammlung herausgab,[152]) die mit Bräuchen aufzuräumen suchte, welche von der Mehrheit der damaligen Juden noch durchaus als wesentlich empfunden wurden, wie Gebrauch von Reis und Hülsenfrüchten während des Pessachfestes, dann der Genuß von Reis und Wein nicht jüdischer Herkunft, die Vorschriften über das Sabbatmahl usw. Der Kampf der Väter und Söhne um die religiöse Reform wurde mit äußerstem Nachdruck von beiden Seiten geführt, wie einst zwischen den Nationalisten und Hellenisten, und wenn sich einer oder der andere der alten Garde dazu entschloß, sein Leben im Heiligen Lande zu verbringen, so mag dabei, wie wir aus mancher Andeutung schliessen können, der Wunsch, den Verfall des religiösen Gefühls nicht mit eigenen Augen ansehen zu müssen, eine beträchtliche Rolle gespielt haben. Aber die durch Philosophie oder Mode beeinflußte jüngere Generation kannte keine Grenzen, und so wuchs die Kluft von Tag zu Tag.

Eine überragende Bedeutung in der Reformbewegung kommt den Vorgängen zu, die mit der Einrichtung des westfälischen Konsistoriums in Verbindung stehen. Das Königreich Westphalen, von Napoleon I aus dem zwischen Rhein und Elbe gelegenen Gebieten durch Dekret vom 18. August 1807 geschaffen, mit der Hauptstadt Cassel und seinem Bruder Jerome als König, hatte im Artikel 10 der Konstitution allen Untertanen ohne Unterschied des Bekenntnisses Gleichberechtigung und Freiheit der Religionsübung zugesichert. Die weiteren Ausführungen dieses Artikels durch das Dekret vom 12. Januar 1808 wurden von den Juden als verheißungsvoller Anfang ihrer bürgerlichen Befreiung mit Jubel aufgenommen, und eine Deputation erklärte aus dem blinden Gefühle einer überschwänglichen Freude dem Könige, daß „fortan in den westphälischen Städten

das laute Echo der Zionslieder erklingen werde.“ Dank dem Einflusse des Geheimen Finanzrates Israel Jakobson war in Westphalen nach französischem Muster eine Konsistorialverfassung eingeführt worden, deren Haupttendenz war, die Juden möglichst eng an das Napoleon'sche Haus zu ketten. Das sollte durch die Unterstellung des Kultus unter die Staatsaufsicht, durch eine Ausgleichung der allgemeinen Gesellschaftsmoral, der jüdischen Religion und nationale Assimilierung der Juden erreicht werden. Als Präsident des Konsistoriums führte Jakobson eine Reform nach der andern ein, indem er diejenigen Synagogen, die ihnen widerstrebten, mit Schliessung bedrohte. Die deutsche, von dem Konsistorium streng zensurierte Predigt, der Gebrauch der deutschen Gebetsprache, das Absingen der Nationalhymne zu den Psalmenmelodien, die Konfirmation, verliehen dem Gottesdienst ein christliches Gepräge. Die Schule in Seesen nahm auch christliche Kinder auf. Alle Proteste der Rabbiner gegen die Reformen halfen nichts.[153]) Denn es wurde immer das Argument, daß das Hebräische der Mehrheit der Betenden unverständlich sei, wirksam geltend gemacht. Trotz aller Oberflächlichkeit des Reformgedankens gab es naive Gemüter, welche hofften, durch die Einführung der deutschen Gebetsprache würde die Moral der Juden gehoben werden, oder die sich einbildeten, daß auf diesem Wege eine Belebung des religiösen Gefühls erreicht werden könnte.[154]) In Wahrheit waren alle diese und ähnliche Reformen (Abschaffung des Gebrauches der Gebetmäntel (Talith) außer für den Vorbeter, des „Schir hajichud“ am Vorabend des Versöhnungstages, erlaubter Genuß verschiedener Speisen und Getränke am Pessachfeste usw.) ein krasser Assimilationsversuch, um den Juden die Erfüllung der so teuer erkauften Bürgerpflicht, namentlich des Militärdienstes, zu erleichtern.[155]) Diese Reformbestrebungen waren nicht einmal bei einem großen Teile der Maskilim beliebt, die in ihrem Widerspruche vielfach sogar auf Jacob Emden sich beriefen.[156]) Trotzdem fand der Reformgedanke, welchen Jakobson nach Berlin verpflanzt hatte, nicht nur hier, sondern auch in Hamburg, Leipzig und in anderen, Städten, ja auch in verschiedenen Staaten außerhalb Deutschlands eine außerordentliche Verbreitung und Vertiefung.

Das Wachstum der Reformbewegung hatte die Lage der Maskilim überaus verwickelt. Einige von ihnen, die sich dem deutschen Wesen mehr und mehr anzuähneln gesucht hatten, standen schon soweit jenseits alles Jüdischen, daß der formelle Übertritt nur eine natürliche Konsequenz schien; die Gemäßigten scheuten vor so weit gestreckten Zielen energisch zurück, während die große Masse in Erkenntnis der drohenden Gefahren zu allerlei Palliativmittelchen ihre Zuflucht nahm. Bald sollte die Heranziehung der Jugend zur Mitarbeit an der Literatur, an sich ein unglückliches Wagnis, das zu tragikomischem Ausgange von vornherein verurteilt war, bald eine künstliche Wiederbelebung des Hebräischen helfen, auf daß es nicht zur „Magd werde“, die sich der deutschen Sprache bedient, wie Ezechiel Landau in tiefer Besorgnis einmal meinte. Es ist drastisch genug, wenn Landaus Sohn in einer Predigt seiner Gemeinde die

Äußerungen Montesquieus in Erinnerung rufen mußte, nach welchen der Bestand des jüdischen Volkes vor allem der Erhaltung seiner Sprache zu danken ist, ja sogar, da ihm wohl kein anderes Mittel zu verfangen schien, die von seinem Vater verpönte Pentateuchübersetzung Mendelssohns als geeignetes Unterrichtsbuch anempfahl[157].) Aber da er wohl gleichzeitig die dem talmudischen Judentum drohende Gefahr richtig einschätzte, so wünschte er auch die Übersetzung möglichst vieler deutscher wissenschaftlicher Werke ins Hebräische[158]), Eitle Hoffnung! Nichts konnte unfruchtbarer und untauglicher sein als solch ein schwächlicher Versuch. In Deutschland war nicht mehr der fruchtbare Boden, aus dem junges Grün hätte emporspriessen können. Das Erdreich, in welchem die zarte Pflanze des jüdischen Geistes gedieh, war endgiltig unterwühlt.

Bevor diesem durch traditionelle Fesseln minder beschwerten Entwickelungsstadium der Aufklärung Eingang in die Volksmassen der lithauischen und polnischen Ghetti beschieden sein konnte, bedurfte es noch einer intensiveren Vorbereitung und Popularisierung der Grundgedanken der Haskalah, denn die ersten Pioniere der Aufklärung bildeten eine aristokratische, in sich geschlossene Gesellschaft ohne tiefen Einfluß auf das Volk. Das Verdienst, die außerordentlich schwierige Aufgabe der Popularisierung der Haskalah angebahnt zu haben, gebührt Menachem Mendel Satanower oder Mendel Lewin (geboren 1741 oder 1750 in Satanow, gestorben 1819 in Mikolajev, Podolien.)[159]) Die Neigung zur Profanwissenschaft war bei dem durchaus traditionell erzogenen Manne durch die Lektüre des mathematisch-philosophischen Werkes „Elim" von Joseph Salomon Delmedigo geweckt worden. Er gab sich diesem Studium insgeheim mit solchem Eifer hin, daß er an einem Augenübel erkrankte, zu dessen Heilung er nach Berlin reiste. In dem Mendelssohnschen Kreise machte er sich mit der deutschen und französischen Sprache vertraut, gewann in die zeitgenössliche Philosophie und Wissenschaft einen Einblick, verkehrte auf der Rückreise aus der preußischen Hauptstadt in Brody mit den Führern der galizischen Haskalah Nachman Krochmal und Josef Perl und ließ sich dann in dem Städtchen Mikolajev, das dem Fürsten Adam Czartoryski gehörte, nieder, um sich hier ganz dem Studium hinzugeben, während seine Frau ein kleines Tonwarengeschäft betrieb. Eines Tages bemerkte — so wird erzählt — der Fürst im Vorbeigehen auf dem Ladentische ein offenes Buch und war nicht wenig erstaunt, als sich herausstellte, daß es Wolfs Mathematik war, und sein Besitzer sich als Freund und Schüler Mendelssohns, sowie als ausgezeichneter Kenner der Kant'schen Philosophie entpuppte. Diese Begegnung begründete die Freundschaft der beiden Männer. Der Fürst wurde Satanowers Gönner und gewährte ihm die Mittel zum Unterhalt, während dieser ihn in der Mathematik und in anderen Wissenschaften unterwies. Auf des Fürsten Veranlassung schrieb Satanower eine Abhandlung in französischer Sprache über die Kant'sche Philosophie, sowie ein Reformprojekt für die Juden in Polen, das indes bedeutungslos ... Er forderte darin hauptsächlich eine Schulreform.[160]) Weit

wirkungsvoller waren seine literarischen Arbeiten für die Entwickelung der Haskalah. Aus seiner Feder stammten Aufsätze über Naturwissenschaften,[161]) eine hebräische Übersetzung des medizinischen Werkes des Schweizers Tissot aus dem Französischen auf Anregung Mendelssohns und mit Approbation talmudischer Koryphäen,[162]) Reiseschilderungen[163]) und vor allem eine Ethik[164]), deren Grundlehren in die Satzungen vieler in Galizien und Podolien gegründeten sozialethischen Körperschaften aufgenommen wurden. Er trug sich auch mit dem Gedanken, Maimonides Führer zu popularisieren, brachte tatsächlich eine Bearbeitung des ersten Teiles nebst einem Vorwort zu der Arbeit zustande, die erst lange nach seinem Tode herausgegeben wurde.[165])

Im Gegensatze zu den „Measfim" war Satanower ein Meister des hebräischen Stils, den er durch glücklichen Gebrauch von Wendungen aus Talmud und Midraschim zu beleben wußte. Auch verwarf er nicht wie unhistorische Köpfe die Volkssprache — das Jüdisch-Deutsche, sondern bediente sich ihrer als eines Verständigungsmittels mit dem Volke. Er plante auch eine Übersetzung der Bibel in dieser Sprache, begann tatsächlich mit der Ausgabe der Sprüche, übersetzte später noch die Psalmen, das Lied der Lieder, Koheleth und verfaßte schließlich eine Schrift über den Chassidismus „Der erste Chassid", die aber verloren gegangen ist.[166].) Das Interesse, welches Satanower für das Jüdisch-Deutsche zeigte, trug ihm die Gegnerschaft des Tobias-Gutman Feder (1760—1817), eines typischen Aufklärers aus der Mendelssohnschen Schule, ein, der auf Reisen in Deutschland, Polen und Galizien als Kantor, Lehrer und Prediger ein kärgliches Brot erworben, und zuletzt in Berdyczev einen Kreis von Jüngern um sich geschart hatte. In dem schwülstigen, phrasenhaften Musivstil jener Tage schrieb er feierliche Oden, erbauliche Traktätchen, Parodien auf die Chassidim und exegetische Abhandlungen, alles ohne hervorragende literarische Bedeutung[167]). Satanowers Übersetzung der Sprüche ins Jüdisch-Deutsche brachte ihn in Harnisch. In einem Pamphlet[168]) läßt er Mendelssohn, Wessely, Isaak Euchel, Joel Brill, Ben Seew eine Unterhaltung über Satanower führen, Wessely nennt ihn einen Gelehrten, aber Mendelssohn zeigt durch Verlesung einiger Stellen aus Satanowers Übersetzung, auf welchen Abweg er geraten war, und alle stellen fest, daß er einer Treulosigkeit an seinen Lehren schuldig sei. Die Bemühungen der Freunde Satanowers verhinderten das Erscheinen dieser gehässigen Schmähschrift zu seinen Lebzeiten.

Wie sehr der Geist der Aufklärung bei einzelnen Männern unter dem Einflusse der Berliner Richtung bis zu einer völligen Negation alles Jüdischen sich verirren konnte, dafür bietet das Wirken des literarischen Apostels dieser Ideale in Polen Jaques Calmansohn ein sprechendes Zeugnis, der in seiner bekannten, dem früheren Minister Grafen Karl Georg von Hoym gewidmeten Schrift „Essai sur l'état actuel des juifs en Pologne et leur perfectibilité" (1796) eine radikale Reform des jüdischen Lebens forderte. Ausgehend von der Lage der Juden in Europa, und speziell in Polen behandelt er verschiedene Probleme des jüdischen Lebens, Talmud, Karäertum, Chassidismus, Fran-

kismus, Rabbinat, Kahal, und wünschte eine durchgreifende Umgestaltung des Rabbinats und der Gemeindeverfassung, Abschaffung der traditionellen Kleidung, der Barttracht usw. Oberflächlich wie die meisten Projektenmacher der Aufklärung, dachte er durch Abstellung einiger äußerer Mängel das Glück einer Gemeinschaft begründen zu können, ohne die Unmöglichkeit solchen Beginnens und dazu die besondere Schwierigkeit zu begreifen, die sich durch eine Annäherung nicht an die nächste, d.h. die polnische und russische Umgebung, sondern an das deutsche Milieu ergeben mußte, indem die deutsche Sprache und Sitte die Juden erst recht zu einem gesonderten Element in der sie umgebenden christlich-slavischen Gesellschaft stempelte. Dieser Irrtum kam erst viel später den führenden Geistern zum Bewußtsein. Indessen blieb auch in den Aufklärungskreisen mit mannigfachen Varianten die jüdische Note gewahrt, zumal viele Maskilim noch von den Früchten ihrer strenggläubigen Erziehung zehrten, manche sogar aus Neigung die geistliche Laufbahn einschlugen. Einige wählten den schon früher beliebten Weg der Flucht in die freieren Sphären des Auslandes, um entweder wie Salomon Maimon ganz den Ballast der Tradition abzuschütteln oder wie Zalkind Hurwitz, Salomo Dubno, Abba Glusk, Israel Zamosz auf dem Boden der Überlieferung weiterzubauen. Denn dieses muß man, wie öfter schon angedeutet, festhalten, daß am Ausgange des 18. Jahrhunderts auch der Teil der jüdischen Intellektuellen aus dem Osten, der dem Ghetto den Rücken gekehrt hatte, nicht so sehr auf die Aneignung des profanen Wissens an sich, sondern mehr noch auf die Ebnung eines von jüdischem Empfinden diktierten Weges zu diesem Ziele das Hauptgewicht legte. Erst allmählich wurde dem weltlichen Kulturelement eine selbständige Bedeutung beigelegt, freilich zunächst lediglich der Form nach. Denn was dieses Geschlecht von der deutschen Aufklärung übernommen hatte, das war vor allem auf dem wissenschaftlichen Gebiete das rein Formale, und in der Literatur die Vorliebe für die poetisch verbrämte Reimerei, die Phrase des rhythmisch klingenden Wortspiels. Die Form war alles, der Inhalt galt nichts oder wenig. Ornamentale Stilistik, die das Talent ersetzen sollte, die man durch Leitfäden und Briefsteller sich anzueignen wähnte das schien der Inbegriff aller Weisheit einer Zeit, von der mit Recht gesagt wurde, daß sie sich „in das Gebiet des gekünstelten Wortes und Verses" geflüchtet hatte.[169]) Und doch muß man es als ein gewisses Verdienst für die nationale Entwickelung betrachten, daß dadurch das Hebräische des Nimbus der Heiligkeit entkleidet, die Sprache verweltlicht wurde, und Bodenständigkeit im Volksleben zu gewinnen begann auch dort, wo das religiöse Gebäude erschüttert war. Das konnte eben nur in dem geschlossenen Nationalleben des Ostens der Fall sein, wo noch nicht, wie im Westen, durch den Zusammenbruch der Ghettomauern die Juden mit fliegenden Fahnen ins Lager der Auflösung stürmten. So endete die erste Haskalahperiode mit einem äußerlich geringen Erfolge, der aber dadurch, daß fruchtbringende Keime gepflanzt waren, der neuen Generation die Möglichkeit bot, in die lockere Form einen greifbaren Inhalt zu giessen. Die

westlichen Aufklärer hatten sich des Hebräischen nur als Mittel zur Assimilation bedient, im Osten wurde die Sprache bald zum Selbstzweck. Und das war kein Zufall. Denn selbst noch in der zweiten Generation der Kulturpioniere im Osten machten sich jene innere Hemmungen geltend, welche sich aus einer ursprünglicheren und tieferen Erfassung des Judentums ergaben. Wir sehen das, um ein bezeichnendes Beispiel anzuführen, an dem Geiste, welcher das enzyklopaedische Werk des Elijahu Pinchas Hurwitz aus Wilna (nicht zu verwechseln mit dem Gaon Elijahu aus Wilna) „Sepher Habrith" durchwehte. Diese ursprünglich anonyme Schrift erregte zum Teile eben durch diese Namensverwechselung großes Aufsehen und wurde in allen Erdteilen verbreitet. In klarer, populärer Sprache behandelte sie für das große Publikum im ersten Teile Naturwissenschaften (Chemie, Physik, Astronomie, Kosmographie etc.), den Menschen im zweiten Teile.[170]) Die Darstellung beruht auf einem Gemenge von mystisch-kabbalistischen und philosophischen Ideen, die der Autor der Kantschen Lehre, die er aus zweiter Quelle kannte, wie auch den französischen Aufklärern und Humanisten entnommen hatte. Trotz des streng religiösen Geistes, welcher Hurwitz erfüllte, stieß das Buch auf starken Widerstand, weil es, wenn auch zur Ehre Gottes, geschrieben, doch in erster Reihe das Interesse für die weltliche Wissenschaft in einem ungewöhnlichen Maße belebt hat. Hurwitz war nicht der einzige, der diesem Interesse dienen wollte, und die Geister, die bei aller Bevorzugung des talmudischen Studiums und religiösen Wissens den Profanlehren einen breiten Raum gönnten, wurden zahlreicher von Tag zu Tag. Die Wertschätzung der Berliner Haskalah und ihrer Vertreter wuchs stetig.[171]) Die Mendelssohnsche Pentateuchübersetzung gewann neue Anhänger, rabbinische Autoritäten erteilten ungescheut den Schriften von Aufklärern ihre Autorisation, der Rabbiner des lithauischen Städtchens Klezk, dessen Vater sich bereits mit historischen, astronomischen und philosophischen Fragen befaßt hatte, trug kein Bedenken, mit Salomon Maimon in ein freundschaftliches Verhältnis zu treten, Rabbi Samson aus Slonim pflegte die deutsche Sprache (er besaß eine ansehnliche Bibliothek deutscher Bücher) und mannigfache Wissenszweige, die Werke der Religionsphilosophen wurden in den Lehrhäusern eingeführt, und es galt als Ruhmesblatt, wenn von einem Gelehrten auf seinem Grabstein gesagt werden konnte, daß er nicht nur in „allen Zweigen der Torah", sondern auch in der „Philosophie und in den sieben Wissenschaften" bewandert gewesen ist. Wessely konnte darum mit Recht seinen engeren Heimatsgenossen zurufen: „Seht auf eure russischen und polnischen Brüder, die hierher wandern, große Männer in der Torah, aber auch Verehrer der Wissenschaften, welche es, wenn auch mit allerlei Hilfsmitteln, zu solch meisterhaften Vollkommenheit bringen, daß sie selbst die fremden, nichtjüdischen Weisen übertreffen."[172]) Sie beherrschten, wie von ihnen gesagt wurde,[173]) oft die fremdsprachigen Literaturen und Wissenschaften, noch bevor sie sich die Sprache selbst angeeignet hatten.

Viertes Kapitel.

Liberalisierende Richtung der Judenpolitik am Beginne des 19. Jahrhunderts. Briefwechsel zwischen den Juden in Szklow und Buchara. Innere Kämpfe und Umgestaltungen. Starrheit der rabbinischen Lehre, Gegnerschaft der Chassidim. Die jüdischen Deputierten. Nevachovicz „Klageruf der Tochter Judas". Das Grundgesetz vom 9. Dezember 1804. Anfänge der jüdischen Publizistik. Die Wirksamkeit der Schüler des Gaon. Talmudstudium. Die Jeschibah in Vološin. Menasche ben Josef (Ben Porat) Ilier. Gegenströmungen. Die inneren Kämpfe in Polen bis zur Gründung der Rabbinerschule in Warschau (1826). Verstärkte Assimilierungsbestrebungen. Reaktionärer Kurs in der Politik. Einflüsse der galizischen Haskalah. Der neue Typ des Maskil.

Die geistigen Umgestaltungsprozesse, welche von der französischen Revolution ausstrahlten, schienen auch in Rußland eine umwälzende Wirkung hervorzurufen, die zwar keine lange Dauer verhieß, aber für den Moment den Blick blenden konnte. Die liberalisierenden Anwandlungen Katherina II. und teilweise auch Pauls I. und schließlich Kaiser Alexander I. (1801—1825) dünkten auch den Juden Rußlands der Beginn einer neuen Ära, welche ihnen trotz aller äußeren Beschränkungen weite Möglichkeiten eröffnen würde. Wenn man den Briefwechsel der bucharischen Juden mit den Juden von Szklow aus dem Jahre 1802[174]) näher betrachtet, so kann man von dieser zuversichtlichen Stimmung der damaligen Juden Rußlands ein ungefähres Bild gewinnen. Die Juden der Stadt Buchara, Kaufleute, welche ihre Handelsbeziehungen ausdehnen wollten, hatten bei den Szklower Juden angefragt, ob die Gerüchte, die zu ihnen gedrungen waren, von Judenverfolgungen und Bedrückungen in Rußland auf Wahrheit beruhen, und ob sie ungestört dort ihren Geschäften nachgehen könnten. Die Antwort lautete in den höchsten Tönen der Begeisterung über die vortreffliche Lage der Juden des Russenreiches: „Wisset, daß wir, Gottlob, hier in vollkommenem Wohlstand leben, unter der Herrschaft des berühmten und guten Kaisers Alexander Pavlovicz, möge Gott ihn groß und mächtig machen und ihm viele Jahre dafür schenken, daß er uns mit seiner Gnade beglückt hat, indem er uns mit den übrigen Bewohnern vollkommen gleichstellte in den Rechten; und jetzt können die Juden in allen ihren Prozessen überall, wo allgemeine Gerichte vorhanden sind, ihr Recht verfolgen. Und wir leben jetzt glücklich, Gott sei Dank, unter dem Szepter dieses großen und begnadeten Herrschers, ohne irgendwelche Anfeindungen zu erleiden. Allen Kaufleuten ist der Handel und die Niederlassung im ganzen Lande gestattet, hr könnt hierher nach Belieben kommen, nur müßt ihr euch von mit einem Zeugnis eines Herrschers versehen, daß ihr ehrenwerte

Kaufleute seid, und wenn ihr an die russische Grenze gelangt, dann müßt ihr dieses Zeugnis dem Ortsvorsteher vorweisen, und er wird dasselbe auch in die russische Sprache übertragen . . . . . Jetzt teile ich euch mit, daß unsere heilige Gemeinde Szklow — eine Stadt ist, die Ruhm unter den Juden genießt und viele Gelehrte beherbergt; ihre Bewohner sind angesehene und reiche Leute, welche Handel treiben, fast alle Kaufleute sind Juden, welche mit den Nachbarleuten handeln, von wo sie Waren ausführen und im ganzen Lande verkaufen . . . . . "

Aus all den großen Veränderungen, die damals und kurz vorher die politische Landkarte Polens umgestalteten, erklang immer von neuem der angesichts der Vergewaltigungen ganzer Nationalitäten fast ironische Refrain „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit", und es fehlte auch nicht an Stimmen, welche die Befreiung der Juden forderten. Der lutherische Pastor Georg Gottfried Mylich in Nerft trat für die Gleichberechtigung der Juden und aller anderen Völker ein, ebenso Thadäus Czacki und verschiedene Schriftsteller. Das loyale Verhalten dieser Kreise fand auch gebührende Schätzung unter einem Teile der jüdischen Bevölkerung, der aus patriotischem Geiste den Aufstand Kocziuskos unterstützte und Opfer für die Sache der Freiheit, welche die eigene Sache der Juden geworden war, willig brachte.[175]) Ähnlich geschah es auch später in den Tagen der napoleonischen Kämpfe, in denen namentlich Chassidim gegen den Korsen entschieden Partei nahmen und zahlreiche Juden der russischen Armeen wertvolle Dienste leisteten.[176])

Im Gefühle ihrer äußeren Hebung hatten diese Juden, d. h. vor allem die begüterten Schichten, das Bestreben an den Tag gelegt, sich in allen ihren Sitten und Gebräuchen der Umgebung anzupassen. Der Luxus ihrer Kleidung, besonders der Frauen, die Verachtung der Unbemittelten, die trügerische Einbildung, durch die Hilfe mächtiger Fürsten eine dauernde Erleichterung ihrer Lage zu erlangen, die Gleichgiltigkeit gegenüber allem Jüdischen und besonders gegenüber der Tradition, sodaß die Gefahr der vollkommenen Auflösung besorgten Gemütern nahegerückt schien, — das waren die Symptome des neuen Geistes, die auf die Vertreter der alten Richtung durch die Plötzlichkeit, mit der sie auftraten, nachhaltigsten Eindruck machten. Die Klagen, welche wir da und dort über diese Zustände vernehmen,[177]) sprechen von augenfälligen Umwälzungen, die sich tagtäglich in der Welt vollziehen und die Rache Gottes herausfordern gegen jene übermütigen Reichen, welche an die Allmacht des Geldes glauben. Aber nicht diese Veränderungen waren entscheidend, so weit auch ihre Wirkung reichte, sondern andere Momente, die tiefer in das jüdische Leben hineinspielten.

Bis zu dem großen geschichtlichen Momente, in welchem durch die Teilungen des polnischen Länderbesitzes und die Einfügung beträchtlicher Gebiete in den russischen Staatsverband die Geschichte des jüdischen Volkes eine epochale Wendung erfuhr, war die innere Organisation der Juden gewissermaßen auch eine staatliche Notwendigkeit. Die relativ lose Verbindung der Juden mit dem Gemeinwesen, deren tiefere Ursachen hier unerörtert bleiben müssen, machte das Bestehen

und die Wirksamkeit autonomer Institutionen unentbehrlich, die mit weiten Vollmachten ausgestattet, viele der Funktionen, die sonst den staatlichen Körperschaften zufielen, versahen. Die geschichtliche Entwickelung, als deren deutlicher Markstein der Untergang Polens zu betrachten ist, zeigte die Tendenz, unbeschadet aller Fremdheit des jüdischen Wesens und aller Versuche, es als solches kenntlich zu machen, seine Einfügung um jeden Preis zu erwirken. Einen Anlaß, um diese Absicht der Verwirklichung näher zu bringen, bot der große Bruderzwist zwischen den Chassidim und ihren Gegnern. In den Regierungskreisen hatte man es bald heraus, daß es in diesem Kampfe nicht bloß um dogmatische Prinzipien und religiöse Differenzen, sondern auch, vielleicht sogar in erster Reihe, um die Macht in den Gemeindestuben ging, und deshalb wurde von staatlicher Seite eine Lösung erstrebt, die durch Stärkung der dem Kahal widerstrebenden Elemente diesen zu Falle bringen sollte. Die Entscheidung, durch welche die grundsätzliche Duldung der Chassidim ausgesprochen wurde, bedeutete einen herben Schlag für den Kahal, von dessen Bau damit ein starkes Fundament abgegraben war, wenngleich die Folgen nicht ganz den Erwartungen der Regierung entsprochen haben mochten. Vielleicht wäre die Lösung dieses Problems in einer radikalen Reorganisation nach dem Muster städtischer Verwaltungskörper, oder in einer Einordnung in die kommunalen Verbände möglich gewesen, aber weder das im Jahre 1802 zur Behandlung der jüdischen Frage eingesetzte Komite, noch das Grundgesetz vom Jahre 1804 hatten so weitgehende Pläne im Auge,[178]) und sie schufen darum nur einen Notbehelf, um mit der diffizilen Sache auf irgendeine Weise sich abzufinden. Die Hauptfunktionen des Kahal bildeten die Steuerfragen und den einzelnen Bestimmungen wohnte die Tendenz inne, seine Tätigkeit möglichst einzuschränken. Die Praxis schwankte zwischen Anerkennung und Versuchen zur Ausschaltung des Kahal. Dasselbe Schauspiel wiederholte sich in Polen. Die Verordnung vom 17. April 1797[179]), welche dem Kahal die gerichtlichen Funktionen und die Befugnisse zur Exekution absprach, bedeutete den Schwanengesang des alten Kahal, und die politischen Umwälzungen trugen ihr Teil dazu bei, um ihn gewissermaßen als anachronistischen Rest beiseite zu schieben. Immerhin, er bestand noch weiter und bildete denZankapfel zwischen den Richtungen innerhalb der Judenheit, von den Aufklärern als rückständiges Bollwerk längst überwundener Zeiten angegriffen, von der anderen Seite durch Zwistigkeiten unter den von Ehrgeiz und Eifersüchteleien getriebenen herrschenden Klassen bedroht. Das Ergebnis dieser langen und höchst unerfreulichen Kämpfe war die Beseitigung der alten Formen der Gemeindeverwaltung und ihre Ersetzung durch die „Gebethausvorstände“ (Gesetz vom 20. Dezember 1821[180]).

In das spezifisch religiöse Leben der Juden hatten die politischen Umwälzungen an der Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts so weit eingegriffen, daß ein immer größerer Teil die alte Hülle abstreifte und nach einem „modernen“ Gewande suchte. Aber die überwiegende Mehrzahl der breiten Massen blieb von den Zeitströmungen

unberührt und verharrte wie unverwüstliche Eilande mitten im tosenden Wirbelwinde. Der Rabbinismus hatte im Kampfe mit dem Chassidismus seine Kräfte erprobt und konnte sich der Täuschung hingeben, daß eine neue Morgenröte für ihn angebrochen sei. Mit jener dogmatischen Starrheit, die kein Deuteln und Rütteln am Buchstaben kennt, durfte einer seiner bewährtesten Vertreter, Chajim Vološinski, verkünden: „Wir haben kein Recht, zu klügeln, wir müssen lediglich alle biblischen und talmudischen Vorschriften in ihren Details beobachten. Jeglicher Jude, der alte Bräuche pflichtgemäß, wenngleich ohne besondere Mysterien wahrt, . . ., wird als Erfüller des göttlichen Willens betrachtet.“[181]) Und gegen die Chassidim sich wendend, verwarf er alle jene Tendenzen, die in der inneren Konzentrierung und Weckung ekstatischer Begeisterung eine Aufgabe sahen[182]), und forderte dagegen lediglich die reine Übung der Gebote. Die große Verbreitung der talmudischen Literatur machte sie in Rußland mehr denn anderwärts zu einem wahren Gemeingut eines sehr beträchtlichen Teiles des Volkes und das Bedürfnis nach Kenntnis des religiösen Schrifttums war so groß, daß zum Studium des berühmten Ritualkodex des Abraham Danzig „Chaje Adam“ eigene Gesellschaften gegründet wurden. Die Probleme der Tradition, die Frage nach der Verbindlichkeit der Religionsnormen bildeten nicht die Angelegenheiten eines engen Zunftkreises, sondern waren Allgemeingut um so mehr, da die Tradition nicht unbestritten war und einzelne Gemeinden, Verbände oder Kreise ihren Sonderstandpunkt wahrten. So blieb das Torahstudium das zentrale Problem des jüdischen Geisteslebens. Es war noch am Beginn des neunzehnten Jahrhunderts eine alltägliche Erscheinung, daß die Frauen für den Lebensunterhalt sorgten, während ihre Männer ausschließlich dem Torahstudium oblagen, Tage und Nächte in der Synagoge und im Lehrhause verbrachten, und lediglich die Sabbate und Feste in ihrem Heim zum Teile der Familie sich widmeten. Diese innere Hingabe steigerte sich bis zu einem für nüchterne Seelen gänzlich unfaßbaren Fanatismus, dem Chajim Vološinski in den Worten Ausdruck gab: „Man darf nicht eine Minute von der Torah sich abwenden und sich mit weltlichen Dingen, sei es auch für den Unterhalt, befassen . . . und selbst in dem Augenblicke, da der Mensch genötigt ist, sich dem Handel zuzuwenden, müssen seine Gedanken auf die Torah gerichtet sein“.[183])

Indes, die kleine Gemeinde der „Modernen“ war auch nicht tatenlos und suchte im Geiste des neu erwachenden Lebens den Gang der Dinge zu beeinflussen. Dazu boten ihr die Beratungen des Komites über die Reform der Judengesetze einerseits, aber auch andererseits die öffentliche Meinung, die bei allem Wohlwollen der Regierung auf ihrem judenfeindlichen Standpunkt verharrte, reichlich Gelegenheit. In den Komitearbeiten hatten sich Schwierigkeiten ergeben, weil das Aktenmaterial doch nicht zur Beurteilung aller einschlägigen Fragen reichte, und unter dem Eindrucke, den die Komitegründung in jüdischen Kreisen gemacht hatte, scheint man sich entschlossen zu haben, die Beratungen unter Mitwirkung von jüdischen Deputierten fortzu-

setzen. Zu ihnen gehörten u. a. Nota Chaimovicz Notkin, dessen Projekt gleichzeitig mit den Vorschlägen des Arztes Doktor Frank zur Reform der jüdischen Verhältnisse den Dichter und Senator Deršavin bei der Niederschrift seiner Reiseeindrücke in Weißrußland stark beeinflußt hatte, dann der Freund des Staatssekretärs Speranski, Kaufmann Abraham Peretz, ein Schwiegersohn des Josua Zeitlin, der einen der großen Petersburger Salons unterhielt, in welchem auch der Berater des Fürsten Adam Czartoryski, Mendel Satanower und der Vertraute des Grafen Potozki, Leon Elkan, ein gebürtiger Berliner und begeisterter Mendelssohnianer, damals Lehrer und Kantor in Riga, verkehrten,[184]) ferner Juda Leib ben Noach oder Löb Nikolajevicz Nevachovicz, der 1776 in dem podolischen Städtchen Leticzev geboren, zugleich mit Peretz nach Petersburg gekommen war. Es ist nicht genau bekannt, womit er sich beschäftigte, wahrscheinlich war er Übersetzer für die russische Sprache, denn wir wissen, daß er in dem Prozesse gegen Schneor Zalman einige wichtige Dokumente aus dem Hebräischen ins Russische übertrug. Später lebte er ganz der Literatur, zu der ihn, wie er sagte, eine magische Kraft immer wieder hinzog. Er kannte sehr genau die deutsche und russische Literatur und beherrschte mehrere Sprachen, fühlte sich ganz und gar als russischer Staatsbürger mit einem kosmopolitischen Einschlag. Dieses Triumvirat schien der Regierung für ihre Zwecke besonders geeignet, da sie in ihnen „aufgeklärte und durch ihre Ehrenhaftigkeit bekannte Männer" sah. So legte denn Notkin sein schon Deršavin bekanntes Projekt zur Reformierung des jüdischen Wirtschaftslebens durch Heranziehung der Juden zur Fabrikarbeit vor, für dessen Verwirklichung er dem Senator seinerseits 20000 Rubel zur Verfügung gestellt haben soll, und auch Peretz dürfte, wenngleich darüber Genaues nicht bekannt ist, seine Meinung schriftlich niedergelegt haben.[185])

Literarisch und politisch wurden diese Äußerungen der beiden Experten durch Nevachovicz Schrift „Klagerufe der Tochter Judas" übertroffen, die im russischen Original dem Grafen Koczubey, in der späteren hebräischen Übersetzung Peretz und Notkin gewidmet ist.[186]) Als die erste apologetische Schrift über die Judenfrage in russischer Sprache und Weckruf an die Volksgenossen verdient sie ganz besondere Beachtung. „Worüber trauerst du, Tochter Jakobs? Woran fehlt es Dir? Sage es heraus! Schaust Du nicht dieselbe Sonne wie die anderen Nationen? Tritt nicht Dein Fuß dieselbe fette Erde wie die anderen? Erquickt Dich nicht die gleiche Luft, dasselbe Leben, dieselbe Gemeinschaft wie alle übrigen Bewohner des Erdenrunds? Sprich es frei heraus! Ach, nicht dies drückt mich — klagt die Tochter Jakobs — Wehe! Ich bin im Geiste vernichtet, erniedrigt vor dem Antlitz der Erde, ausgeschlossen von der Gemeinschaft aller Bewohner unter der Sonne; ich kenne mich jetzt selbst nicht mehr." Mit diesen Worten leitet Nevachovicz seine Schrift ein, die sich aus drei enge miteinander verbundenen Abhandlungen „Klageruf der Tochter Judas", „Gespräch zwischen dem Religionshaß, der Wahrheit und Friedensliebe" und

„Empfindungen eines aufrichtigen Untertanen aus Anlaß der auf Allerhöchsten Befehl Seiner Majestät des Kaisers Alexander I. erfolgten Einsetzung eines Komites für die Organisierung der Juden zu des Staates und ihrem eigenen Nutzen“ zusammensetzt. Der Autor will zeigen, wie die Juden ihrer Bürgerrechte beraubt wurden, in welch schmachvoller Weise die russische Gesellschaft ihre „Landsleute“ behandelt. Da Nevachovicz die Kenntnis der rechtlichen und wirtschaftlichen Lage der Juden im allgemeinen als bekannt voraussetzt, so legt er das Hauptgewicht auf die Erörterung der moralischen Leiden. „Verachtet zu sein — das genügt nicht! O Martyrium, das alles Leid der Welt übertrifft! O Martyrium, dessen Ausmaß kein Sterblicher zu schildern vermöchte! Wenn Donner, Ungewitter, Stürme und das Meeresbrausen gepaart mit dem Klageruf eines Geächteten sich zu einer Stimme vereinigen würden, so könnte selbst ein so furchtbarer Schrei kaum die Gewalt dieses Leides ausdrücken.“ Das Unglück der Juden sieht der Autor darin, daß man ihnen überall mit Vorurteil entgegentritt, selbst das achtzehnte Jahrhundert „„das Jahrhundert der Menschenliebe, Toleranz und Gnade“, ebensowenig „der holde Lenz des gegenwärtigen Säkulums, dessen Beginn durch die Thronbesteigung des edlen Alexander gekrönt wurde, waren imstande, an diesem Jammer etwas zu ändern.“ „Ach Christen — so ruft Nevachovicz unter Berufung auf Mendelssohn und Lessing aus — ihr suchet im Menschen den Juden, nein, suchet lieber im Juden den Menschen, und ihr werdet ihn ohne Zweifel finden.... Ich schwöre, daß die Juden, die ihre Religion sich bewahrt haben, keine bösen Menschen, noch weniger schlechte Staatsbürger sein können!!!“ Ohne weiter auf Einzelheiten einzugehen, suchte Nevachovicz die von der Gesellschaft gegen die Juden erhobenen Anschuldigungen durch rhetorische und pathetische Ausrufe zu widerlegen und drückte die Hoffnung aus, daß ihnen bürgerliche Gleichberechtigung zu teil werden möge. Die russische Gesellschaft sollte die Juden, wenn nicht als Vollbürger, so doch als „Landsleute“ ohne Voreingenommenheit aufnehmen. Und wenn auch die Judenheit als solche ein klägliches Dasein führen muß, so möge man wenigstens ihren würdigen Vertretern gestatten, sich als Russen zu betrachten und zu bezeichnen, d.h., bleibt auch die Masse rechtlos, so sollten wenigstens die gebildeten Klassen gleichberechtigt sein. Dies alles erhoffte Nevachovicz von einem freien Entschlusse der Gesellschaft, welche die Juden als solche, ohne von ihnen die Aufgabe ihres Volkstums und ihrer Religion durch die Taufe zu fordern, aufnimmt. „Während die Herzen der europäischen Völker einander näherkommen, sieht sich das jüdische Volk noch verachtet. Ich fühle die ganze Schwere dieses Martyriums. Allen Mitfühlenden und Mitleidenden rufe ich zu: Weshalb gebt ihr mein ganzes Volk der Verachtung preis?... Also klagte die unglückliche Tochter Judas, trocknete ihre Tränen, seufzte auf und blieb noch immer untröstlich!“ Mit diesen Worten schließt Nevachovicz seine sentimentalen Ergüsse, die sich im ganzen mehr als die Reflexionen eines sehr nüchternen Kopfes, denn als unmittelbarer Aufschrei einer gequälten Seele aus-

nehmen. Schon deshalb konnte der Eindruck der Schrift kein großer und überzeugender in jüdischen Kreisen sein, wenn es auch immerhin möglich ist, daß die russischen Bürokratenkreise ihr einige Beachtung geschenkt haben. Dazu kam, daß Nevachovicz zwar nicht im Einklange mit seinen Ausführungen, aber doch in Konsequenz seiner ganzen Wesensart nach dieser einzigen Exkursion auf jüdisches Gebiet[187]) seine Verfehlung durch die Taufe später zu sühnen suchte; Peretz hatte die gleiche Ausflucht gewählt. Dies konnte die Berliner Aufklärung, deren eifrige Schüler beide waren (sie gehörten auch zu den Abonnenten des „Measef“)[188]), nur in Mißkredit bringen. Auch die erstrebte Beeinflussung der öffentlichen Meinung zu Gunsten der Juden wurde nicht erreicht, die alten Vorurteile blieben unerschüttert bestehen.

Die Erfolge der jüdischen Deputierten in Rußland — (Polen erhielt auch eine ähnliche Einrichtung)[189]) — äußerten sich in jenen als zweifelhafte Errungenschaften von der jüdischen Bevölkerung empfundenen Bestimmungen des Grundgesetzes vom 9. Dezember 1804,[190]) die als ein Vorspiel der zwangsweisen Reformen der Regierung Nikolaus I. betrachtet werden dürfen. Nicht nur für die Wählbarkeit der Juden in die Magistrate sollte vom 1. Januar 1808 die Kenntnis der russischen, deutschen oder polnischen Sprache erforderlich sein, sondern vom 1. Januar 1812 auch für die Wählbarkeit zum Kahal und Rabbinat; auch Vorschriften über zwangsweise Änderung der jüdischen Tracht wurden zugleich damit erlassen. Freilich, es war nur eine drohende Gewitterwolke, die da am Horizonte des jüdischen Volkes vorbeiging, denn die Verwickelungen in der russischen Außenpolitik lenkten das Augenmerk der Regierung von diesen relativ unbedeutenden Fragen rasch ab. Wenn auch der Widerstand, welcher solchen Diktaten von oben entgegengesetzt wurde, nicht gerade gering war und einen Beweis für die Stärke der nationalen Eigenart, die unter den Juden sich regte, bildet, so wirkte doch die Tragkraft der Aufklärungsideen weit über die engeren Kreise ihrer Pioniere hinaus. Als Zeugnis dafür dürfen wir den Plan einer hebräischen Zeitschrift werten, der in Szklow aus den der Gruppe des Josua Zeitlin Nahestehenden geboren worden war. Die Initiative zu diesem Plane gebührt Naftali Herz Schulman aus Stari Bychow, welcher einen Prospekt für die Zeitschrift am Schlusse der lexikographischen Arbeit des Benjamin Musaphia „Secher Raw“ veröffentlichte.[191]) „Meine Brüder! — so lautet der Aufruf — Viele von uns, auch in den kleinen Städten, verlangen nach vollen Kenntnissen. Doch der Mangel an geeigneten Büchern, an wissenschaftlichen Werken, für die sich kein Mensch findet, bildet das schwerste Hindernis. Darum kam mir der Gedanke, allwöchentlich die Neuigkeiten und Ereignisse auf dem Erdenrund in Übersetzungen aus den Hamburger, Petersburger und Berliner Zeitungen sowie die bedeutungsvollsten Nachrichten aus den wissenschaftlichen Werken zu veröffentlichen. Auf solche Weise wird der Kaufmann von den politischen Vorkommnissen, von Gewerbe und Industrie, der Literatur der Wissenschaften, von wissenschaftlichen Dingen und anderem lesen; jeder, der irgend etwas Neues aus seiner Sphäre weiß,

möge es mir mitteilen und durch mich wird es in jeglicher Stadt, die wir unter dem Schutze des Kaisers bewohnen, bekannt werden. So werden in unserem Volke Grammatik in allerlei Sprachen, Mathematik, Geometrie, Geographie, Naturwissenschaft und andere Wissensgebiete verbreitet werden. Wer auf diese Publikation abonnieren will, möge sich nach Szklow an die Adresse meines Schülers Chajm wenden. Wenn die genügende Abonnentenzahl gesammelt ist, werde ich über alles, was mit der Sache zusammenhängt, Genaueres mitteilen. Naphtali Herz ben Abraham." Der Plan fiel ins Wasser, und wir wissen auch, daß die im Auslande erscheinenden hebräischen Zeitschriften, wie „Measef" und später in Wien „Bikure haittim" bei den russischen Aufklärern sich keines sonderlich großen Anhangs rühmen konnten.[192]) Es mangelte übrigens nicht an weiteren Versuchen zur Gründung von Zeitschriften. Im Jahre 1813 hatte Alexander I. auf Antrag des Justizministers Vjasmitinov die Genehmigung zur Herausgabe einer Zeitschrift der Wilnaer Juden „in ihrer Sprache" erteilt, falls sie die Garantie übernehmen, daß nichts „Unschickliches" abgedruckt würde. Da der Kahal sich nicht verbürgen konnte, daß „in den Übersetzungen aus den auswärtigen Zeitungen keinerlei Fehler unterlaufen", scheiterte der Plan.[193]) Dasselbe Schicksal hatte ein Versuch des Typographen Neumann zur Gründung eines jüdischen Blattes unter Zensur der Wilnaer Universität, weil sich dort kein Sachverständiger für diese Sprache fand.[194])

Realer als diese Zeitschriftenpläne scheinen die Forderungen nach einer Erziehung der Jugend im Geiste der Zeit gewesen zu sein, die neben anderen Maskilim auch von Naftali Herz aus Bychow erhoben wurden. Das Lehrsystem, welches allgemein in Geltung stand, sagte ihm nicht sonderlich zu, und er empfahl die auch von deutschen Aufklärern gebilligten Lehrmethoden der Sephardim. Insbesondere forderte er, daß nicht wahllos alle möglichen einzelnen Teile des Schrifttums den Knaben beigebracht werden, sondern zunächst die Bibel von Anfang bis zu Ende. Auch der „Secher Raw" dünkte ihm ein geeignetes Lehrbuch, das er mit Übersetzungen ins Deutsche, Lateinische und Russische versehen wollte. Dieses Buch sollten die Knaben vollständig auswendig lernen, und an der Hand der Übersetzungen zunächst die rein deutsche Sprache, nicht jenes lächerliche Kauderwelsch, „das wir jetzt reden", sich zu eigen machen. Das sei besonders deshalb wichtig, weil den Juden im Laufe der Zeit der deutsche Sprachschatz allmählich abhanden gekommen sei, und sie, ohne sich dessen deutlich bewußt zu sein, halb polnisch, halb russisch und alle möglichen Sprachen durcheinander sprechen.[195])

Das Echo, das solche Ansichten im Lager der Altfrommen auslösten, war heftigster Widerspruch gegen jene Neuerungen, die sie vor allem den Schülern des Gaon, wie R. Menasche Ilier zum Vorwurf machten. Aus einzelnen Äußerungen, die von ihnen besonders stark unterstrichen wurden, so den Worten des Gaon über die Philosophie und gegen Maimonides, suchten sie für ihren Standpunkt Kapital zu schlagen, ohne zu ahnen, daß solche aus dem Zusammenhange gerissenen

Äußerungen nichts gegen des Gaon grundsätzliche Ansicht, welche die Verbindung des weltlichen Wissens in gewissen Grenzen mit einer absolut jüdisch-religiösen Weltanschauung erstrebt, besagen können. Wie tief die Unwissenheit des Volkes war, zeigt uns der Ausspruch eines zur Aufklärung neigenden Rabbiners: „Ich würde vertrauensvoll in die Zukunft blicken, wenn ich nicht gelehrte, fromme und gottesfürchtige Männer in unserem Lande sehen würde, welche wie Wasser ihren Spott darüber ergießen, wenn sie von der Entdeckung Amerikas hören, und sagen, wie es denn möglich sei, an diese dem Axiom (der religiösen Lehre) widersprechende Sache zu glauben; ich mache es diesen nicht zum Vorwurf, daß sie das Wissen um solche Dinge verwerfen, wie man unsere Vorfahren nicht deshalb schelten sollte, weil sie nichts von der Gestalt der Erde wußten. . .“[196]) Im allgemeinen trat nach den ersten Ausstrahlungen, welche das Wirken des Wilnaer Gaon ausgelöst hatte, sowohl in Polen wie auch in Lithauen eine rückläufige Bewegung ein. Wer sich ernstlich den weltlichen Wissenschaften widmen wollte, konnte es nicht ohne Gefahr in diesen Ländern tun, und nur Vereinzelte wandelten in den Spuren der Maskilim des achtzehnten Jahrhunderts.[197])

Um so stärkere Wurzeln konnte das Studium des religiösen Schrifttums schlagen, dessen Befestigung vor allem der Wirksamkeit des Gaon zu danken ist. Ein Hort der Tradition, ein Bollwerk gegen die chassidischen Ketzereien, die übermütig das Andenken des großen Mannes in den Staub zerrten, ward an den geistigen Tummelplätzen des Talmudstudiums, den Jeschibot, errichtet, die gerade am Beginn des neunzehnten Jahrhunderts einen über ihre alte Rolle im Volksleben hinausragenden mächtigen Ausbau erfuhren. Von einem ungewöhnlich starken Idealismus beseelt, suchte die geistige Elite der russischen Judenschaft ungeachtet aller Entbehrungen, denen der Einzelne oft ausgesetzt war, ihrem Wissensdurst auf diesen Akademien der geistigen Zucht Befriedigung zu schaffen, und der Glanz ihres Geisteslebens warf bis tief in den europäischen Westen hinein seine leuchtenden Strahlen. Angeregt durch den Gaon, aber erst einige Jahre nach seinem Tode, entstand so die berühmte Jeschibah in Vološin, deren Gründer Chaim Vološinski war (1803). Wenn noch wenige Jahre vor dem Tode des Gaon die Klage über den Verfall des Studiums in Rußland ertönen konnte,[198]) so feierte die Lehre in der Vološiner Jeschibah, die für zahlreiche Anstalten beispielgebend wurde, eine Auferstehung, die dem Talmudstudium weiteste Verbreitung sicherte, freilich in jener Einseitigkeit, die jede wissenschaftliche Systematik verwarf, und ihren Blick ausschließlich auf den babylonischen Talmud richtete.[199]) Zugleich ward auch die Bücherproduktion neubelebt, die allerdings nur dürre, kompilatorische Arbeit zur Befriedigung eines durchschnittlichen Geistesniveaus leistete. Es war die Zeit einer anschwellenden Massenfabrikation, der die Quantität über die Qualität ging.[200]) Das Wirken von Männern, die wie der Sohn des Wilnaer Gaon, Abraham, zum Teile auch weltliches Wissen pflegten, oder wie Rabbi Selmele, der durch sein Reformpro-

gramm, das sich auf die „Sprüche der Väter" stützte, eine Rolle spielte, war nicht sehr nachhaltig.[201]) Die wenigen, die, von der heiligen Gottesflamme des Talentes getrieben, sich an den ausgetretenen Pfaden nicht genügen wollten, kehrten der landläufigen Orthodoxie den Rücken und gingen ihre eigenen Wege.

Zu diesen Auserlesenen zählt in erster Reihe Menasche ben Josef (Ben Porat) Ilier, der ein Neuerer im wahren Sinne des Wortes, ein Eigener und Einzelner gewesen ist. Im Jahre 1767 als Sohn des Smorgonor Dajan geboren, wurde er nach herkömmlicher Weise auf den Rabbinerberuf vorbereitet. In frühester Jugend zeigten sich an ihm schon die Spuren außerordentlicher Begabung, so daß er vom 10. Lebensjahre an fast ganz auf das Selbststudium angewiesen war. Seit seiner Verehelichung im 13. Lebensjahre wohnte er in dem Städtchen Ilija, ganz der Lehre hingegeben, während seine Frau für den Unterhalt der Familie sorgte.[202]) Ein konsequenter Schüler des Wilnaer Gaon, führte er die Methode der Deutung nach dem einfachen Wortsinne (פשט) mit folgerichtiger Schärfe durch. Er war ein entschiedener Gegner jeder Verdrehung und gesuchten Auslegung, die hinter allem Mysterien und Geheimnisse wittert, und der Kasuistik, auch wo der klare Wortsinn jede andere Möglichkeit bietet, nicht entraten zu können glaubt. Er vertrat die Ansicht, daß die Gemara durchaus nicht immer mit der Mischna im Einklange stehe, da jene ihr bisweilen eine weitabgelegene Interpretation zuteil werden lasse; er hielt nicht jede Vorschrift des Schulchan Aruch für verbindlich und erkühnte sich gegenüber jenen Mutmaßungen, die in dem biblischen Akzentuierungssystem und der traditionellen Vortragsweise des Textes beim Gottesdienste (Trop) allerlei Mysterien erblicken wollten, zu behaupten, daß diese Einführung lediglich zum Zwecke des besseren Verständnisses und zur Herstellung des Zusammenhanges getroffen worden sei, und wie die Noten in der Musik sich dem Texte aufs innigste anschließen.[203]) Er war dabei in allen seinen Meinungsäußerungen von der peinlichsten Sachlichkeit und ließ sich nie zu persönlichen Angriffen hinreißen, selbst wenn er jene Leute bekämpfte, die nur in der formalen Erfüllung der religiösen Gebote sich erschöpfen, in Wirklichkeit aber gar nicht nach wahrer Erkenntnis und Wissen streben.[204])

Überzeugt, daß jeder Mensch imstande ist, unter günstigen Verhältnissen die höchste Stufe der geistigen Vollkommenheit zu erreichen, trug er sich schon früh mit großen Plänen zu einer Reformierung des Judentums.[205]) Solch freimütige Gesinnung trug ihm die Gegnerschaft der Altfrommen ein, die ihn sicher in den Bann getan hätten, wenn sich nicht sein einflußreicher Verwandter, der Bibliograph Josef Masal (Vjasiner), der ihm seine reichhaltige Bibliothek zur Verfügung stellte, für ihn eingesetzt und mit Unterstützung Josua Zeitlins die drohende Gefahr abgewehrt hätte.

Vor solchen Anwürfen schützte ihn auch nicht die Berufung auf den Wilnaer Gaon, dessen Schüler er sich wohl nannte, mit dem er aber lediglich in der Auffassung der Lehrweise Ähnlichkeit zeigt. Denn,

wenngleich der Gaon — und Ähnliches gilt auch von einigen seiner Schüler — gewisse deutliche Neigungen für Profankenntnisse bekundete, ein „Aufklärer“ oder gar der geistige Vater der Aufklärung ist er nicht gewesen. Zwischen ihm und der strengen Orthodoxie bestand kaum ein Unterschied. Er konnte höchstens einen gewissen Zusammenhang zwischen Talmudismus und einigen Brocken aus der Wissenschaft finden und fördern, freilich in ganz naiver Form, und wäre niemals auf die Abwege geraten, die ein Geist von der Art Menasche Iliers wandelte. Denn dieser schöpfte aus dem vollen Leben seiner Zeit und verbarg sich nicht wie der Gaon in den vier Wänden der Gelehrtenstube in beschaulicher Askese mit finsterem, der Welt abgewandtem Blicke nur der göttlichen Lehre dienend.[206]) Nüchternes Gelehrtentum lag an sich Iliers Natur fern. Er wollte lieber praktisch auf das Leben wirken, die Jugend im Geiste des Judentums erziehen, den Unglücklichen und Gedrückten wirksame Hilfe zuteil werden lassen. Dieses Streben brachte ihn sowohl mit der offiziellen Gelehrtenkaste als auch mit den Verwaltern der Wohltätigkeitsinstitutionen in Konflikt. Als sich zudem seine materiellen Verhältnisse verschlimmerten, begab er sich nach dem Ausland und zwar zunächst nach Brody, wo er mit dem berühmten Rabbiner J e k e w k e und anderen einen heftigen Streit auszufechten hatte,[207]) so daß auch hier seines Bleibens nicht lange war. Um in Berlin sich ganz dem Studium widmen zu können, trat er die Reise nach Deutschland an und nahm zunächst in Königsberg i. Pr. längeren Aufenthalt. Ohne auf die Warnungen derer zu hören, welche ihm die ganze Verworfenheit der Berliner Umgebung schilderten, wo man kurze Oberkleider trägt, Bart und Schläfenlocken sich scheren läßt und allen Sünden verfällt, gedachte er doch seinen Plan durchzusetzen, aber seine Gegner wußten durch Denunziationen bei den Behörden die Ausgabe eines Passes an ihn zu verhindern, ohne welchen ihm der Zutritt nach Berlin versperrt bleiben mußte. Immerhin, wenn auch das Ziel der Reise nicht erreicht wurde, so hatte Ilier doch eine Anzahl von Büchern in deutscher und polnischer Sprache mitgebracht und Bekanntschaften angeknüpft, die für seine fernere Laufbahn von großem Werte waren, ihn aber noch mehr als bisher schwerem Verdachte bei seinen Gegnern aussetzten.[208])

Der Blick für die große Welt da draußen hatte sich ihm eröffnet, und er war mit den Vorgängen, die sich an die Emanzipation der Juden in den verschiedenen Ländern knüpften, vertrauter geworden.[209]) Als echter Autodidakt oft des Maßes ruhig wägender Kritik entbehrend, ließ er sich leicht von den zeitgemäßen Ideen blenden. So ist auch seine Stellungnahme zu dem russischen Judengesetze vom Jahre 1804 ganz von diesem Geiste getragen. Er hatte zunächst in Briefform ein Buch geschrieben, in welchem er darzulegen suchte, daß die landläufige Annahme von der mangelnden Bildung der Juden irrig sei. Dieses Buch, das zum Beweise seiner These eine Reihe von Erörterungen aus dem Gebiete der höheren Mathematik und Strategie enthält, sollte nach der Absicht des Autors dem Senat vorgelegt werden. Joseph Vjasiner, dem Ilier sein Werk vorlegte, erhob mit anderen ins Vertrauen

gezogenen Personen entschieden Einspruch gegen den Plan, der nach ihrer Überzeugung weit mehr Schaden als Nutzen stiften werde, weil die Regierung gegen die Juden noch heftiger eingenommen sein würde, wenn sie sähe, daß sie sich zwar mit Mathematik und Strategie befassen, nicht aber mit der für sie bedeutend wichtigeren Landwirtschaft. Das Buch wurde verbrannt. Ilier erkannte die Argumentation gegen seine Schrift insoweit an, als er ebenfalls der agrikulturellen Tätigkeit der Juden das Wort redete, ja durch praktische Beweise ihre Fähigkeit dazu erhärten wollte. Er konstruierte einen mechanischen Pflug, der erheblich größere Leistungen zu vollbringen imstande war, als der durch tierische Kraft bewegte gewöhnliche Pflug. Dann stellte er auch eine Maschine zum Mahlen von Schnupftabak zusammen. Aber für beide Projekte fand er wenig Liebhaber und keine Geldmittel, so daß sie niemals verwirklicht werden konnten.[210])

Aber es kam natürlich nicht auf solche Fehlschläge an. Als glühender Verfechter des doktrinären Radikalismus und der Ideen seiner Zeit, hatte Ilier sich als Grund-Lebensprinzip seiner Weltanschauung jene vage Vorstellung von dem allgemeinen Wohle (טובת הכלל) zurechtgelegt, von welchem die normale Entwickelung der Menschheit als eines ungeteilten Organismus abhänge. Er wollte jede einseitige Rücksicht auf das bloße individuelle Seelenheil verwerfen und meinte, wenn Gott ihm und den Seinen alle irdischen Glückseligkeiten bescheren wollte, unter der Bedingung, daß das Böse weiterhin auf Erden in Geltung stehen würde, er auf solche Wohltat verzichten müßte, da der Mensch nur die eine Aufgabe, das allgemeine Wohl nach Kräften zu fördern, haben könne.[211]) In diesem Sinne ist auch sein Buch „Der Ausgleich" (פשר דבר) abgefaßt, das als Iliers erste größere Arbeit im Jahre 1807 erschien und an die Rabbiner und geistigen Führer aller bedeutenderen Judengemeinden geschickt wurde. Das Ziel des Autors war, eine Versöhnung zwischen den widerstreitenden Richtungen innerhalb des Judentums anzubahnen, zu zeigen, daß das Wissen dem Glauben nicht widerspricht und schließlich das Volk zur Arbeitsliebe anzuspornen. Er hatte, ohne dies gerade wörtlich zu sagen, den Ausgleich der Gegnerschaft zwischen den Anhängern Schneor Zalmans und des Wilnaer Gaon im Auge. Er scheute nicht vor heftigster Kritik der rabbinischen Richtung zurück, deren Vertreter, voll Weltfremdheit und Verständnislosigkeit für die Bedürfnisse des Volkes, nur selbst auf Aneignung des Wissens bedacht, dieses aber dem Volke zu lehren unfähig sind. Ja, sie züchten nur noch das Intrigantentum. Den Chassidim dagegen wirft er vor, daß sie allzu phantastisch die Realitäten des Lebens übersehen. So hoch man auch den Wert der Phantasie einschätzen dürfe, der Verstand müßte immer ihr Korrektiv sein. Die Gegner des Chassidismus verfallen allerdings wieder in das andere Extrem, indem sie mit übergroßer Nüchternheit an die Dinge herantreten. Ihr Gebet gleiche einer „Arbeit" für Gott. Innere Reformen tun deshalb dringend not. Noch während sich das Buch unter der Presse befand, wurde der Autor von den Verfechtern der streng konservativen Richtung mit Verfolgungen bedroht. Das Werk wurde zwar

nicht verbrannt, aber doch durch den Ruf des Ketzers, den sein Verfasser sich zugezogen hatte, an der Verbreitung behindert.[212])

Auch Iliers zweite Schrift „Alfe Menasche“ (אלפי מנשה Wilna 1822) hatte ihr sonderbares Geschick. Kaum war der Drucker mit den ersten Seiten des Werkes bekannt geworden, als er, angeregt durch einen Fanatiker, das Manuskript ins Feuer warf, so daß der Autor genötigt war, die ganze Arbeit aus dem Gedächtnis noch einmal niederzuschreiben.[213]) Bevor jedoch der Druck vollendet war, kursierten bereits Gerüchte, daß Ilier die These verfechten wolle, die Rabbiner hätten nach dem Talmud das Recht, gewisse mit der Zeit nicht mehr im Einklange stehende Grundsätze abzuändern. Der Wilnaer Rabbiner, Saul Katzenellenbogen, ließ als Vertreter der geistlichen Zensur dem Verfasser erklären, daß, falls diese These nicht gestrichen würde, er die Verbrennung des Buches anordnen müßte. In dieser Zwangslage sah sich Ilier genötigt nachzugeben und wider seine Überzeugung etliche Änderungen vorzunehmen, die aber immerhin seinen ursprünglichen Standpunkt noch deutlich genug erkennen lassen.[214]) Er behandelt in dem Werke mannigfache philosophische Fragen, wie das Problem des Zusammenhanges von Geist und Materie, von Verstand und Gefühl usw. auf der Grundlage einer der talmudischen Gedankenwelt entlehnten Beweisführung, und gibt zugleich ein interessantes Bild der jüdischen Zeitverhältnisse.

Der vernünftige Mensch begreift, wie alles in der Welt in engstem Konnex steht, und daß das Ziel das allgemeine Wohl sein müßte, welches freilich ohne persönliche Opfer nicht erreicht werden kann. Nur dann ist die Existenz der Welt möglich, wenn ein jeder ergänzt, was dem anderen fehlt. Das ist sowohl auf ökonomischem wie auf sozialem Gebiete der Fall. Die Verteilung der mannigfachen Berufsarten unter den Juden ist keineswegs ein Glück, weil sie einen beträchtlichen Teil des Volkes zur Armut und Unterstützung durch Wohltätigkeitseinrichtungen zwingt, und diejenigen, in deren Händen die Verwaltung dieser Einrichtungen liegt, dem Volke die Möglichkeiten, zu produktiver Arbeit zu gelangen, verschließen. Und aller Wurzel Übel ist die Armut. Es wäre Aufgabe der Besitzenden, den Unbemittelten zu einem Verdienste aus eigenen Kräften zu verhelfen, und wenn sie schon zur Wohltätigkeit Zuflucht nehmen, dann möge dies in einer für diese nicht allzu demütigenden Weise geschehen, und lediglich im Falle äußerster Not. Denn die Quelle alles Elends der Welt seien jene Schmarotzer, die auf fremde Kosten leben und gar nicht daran denken, durch selbständige Arbeit zur Vermehrung des allgemeinen Wohles beizutragen. Indes, im Leben des Menschen ist nicht allein das rein Materielle, sondern auch die Wissenschaft eine Notwendigkeit. Wenn der Talmud sagt, daß unter 100 Menschen 99 vom bösen Blick sterben, so heißt das von dem bösen Blick auf sich selbst, weil sie nicht verstehen, was ihrem Wohlergehen förderlich ist. Denn sonst würden sie alles zur Vollendung der Wissenschaft tun und nicht gestatten, daß unwissende Ärzte Experimente mit dem Menschenleben anstellen. Unter den Wissenschaften ist die Medizin, wie Ilier genauer darlegt, mit der jüdischen Religion

am meisten verträglich. In allen gesellschaftlichen Einrichtungen müsse danach gestrebt werden, die Interessen des Individuums mit denen der Gesellschaft in Einklang zu bringen. Das sollten besonders die Reichen einsehen und die Vergänglichkeit der führenden Stellung, die ihnen der Reichtum verleiht, verstehen, weil ihnen ihre materielle Lage die Führerschaft im Volke sichert. — Die materielle Unsicherheit erzeugt alle Differenzen auf materiellem wie auch auf geistigem Gebiete. Jeder rechnet nur mit seinen eigenen Gedankengängen, ohne sich in den Geist des anderen zu versetzen. Die Tradition ist alles, der selbständige Verstand nichts. Wo Irrtum den Blick blendet, verweist man auf Geheimnisse. So beim „Kol nidre“, einem Gebet, das offenbare Textfehler zeigt, etwa in der kindlichen Ausdrucksweise: „Ich habe morgen gegessen“, oder „ich werde gestern essen“, Vergangenheit und Zukunft verwechselt, das man aber statt vernünftig auszulegen, unter Berufung auf Mysterien unverändert beibehalte. Damit will Ilier gewiß nicht einer Reform, sondern nur einer sinngemäßen Erfassung der Tradition durch die dazu berufenen Instanzen das Wort reden. Mit ähnlichem Freimut spricht er über das verfehlte System der jüdischen Kindererziehung, die Unaufrichtigkeit und Torheit vieler Gelehrter. Umsonst, er und seine Schrift blieben unverstanden. Seine Hoffnung, daß das Buch sich ebenso notwendig wie der Siddur mit den Gebeten erweisen würde, ward trügerisch, er hatte nur Anfeindungen sich zugezogen und keine Ermutigung zu weiterem schriftstellerischen Schaffen erfahren.[215])

Auch die anderen Arbeiten Iliers fanden nicht gerade allgemeinen Anklang. So seine kleine Schrift „Binath Mikra“ (1818), die voller Ketzereien ist, ebenso wie seine Betrachtungen über die Akzentuierung des biblischen Textes, dann der in hebräischer bezw. jüdischer Sprache zugleich erschienene Lebensratgeber Soma de chai (סמא דחיי, jüdisch unter dem Titel לעבען-מיטעל), der in freilich unzulänglicher Weise seinen Ideen unter den breiten Massen Eingang verschaffen sollte, endlich „Schekel hakodesch“, in welchem er dem Wunsch Ausdruck gibt, daß die Juden zur Unabhängigkeit von den äußeren Kräften sich emporringen und ihr Augenmerk auf die Reform des inneren Lebens konzentrieren mögen. Dieses Buch, das in einer Zeit des wirtschaftlichen Niedergangs der Juden erschien, mußte, da es eine scharfe Kritik der beiden unter den Juden so stark verbreiteten Typen, des Kaufmanns und des auf Kosten der Schwiegereltern schmarotzierenden Gelehrten, enthielt, einen Sturm der Entrüstung erregen, und es wurde in Wilna öffentlich verbrannt.[216]) Seitdem wirkte Ilier fast ausschließlich für das geistige und materielle Wohl der ärmeren Schichten, ganz nach den Grundsätzen seiner Lehren. Von den Zeitgenossen unverstanden, mit Unrecht als Ketzer verschrieen, einsam und verlassen, fiel dieser Idealist und Kämpfer einer Choleraepidemie im Jahre 1831 zum Opfer. Einige, erst viel später veröffentlichte Werke legen nicht nur von seiner Gelehrsamkeit, sondern auch von seiner Eigenart rühmendes Zeugnis ab. Sie wandelten so völlig außerhalb der normalen Geleise, daß sie in einer Zeit, in der der Lärm einseitiger Parteikämpfe alle

ruhigen Erwägungen erstickte, nicht zu verdienter Würdigung gelangen konnten.[217])

Obwohl die Formen der Kämpfe milder geworden waren, so hatte das Ringen zwischen Chassidim und ihren Gegnern noch kein Ende gefunden. Die Zeiten der politischen und bürgerlichen Knechtung ließen das Unkraut der chassidischen Sektiererei üppig in die Halme schießen, die, ohne sonderliche Triumphe zu feiern, doch eine stetig wachsende Entwickelung nahm. Den weißrussischen und lithauischen Chabadismus repräsentierte noch sein theoretischer Begründer Schneor Zalman ben Baruch, nach dessen Tode (24. Tebeth 1812) sein Werk von seinen Söhnen fortgesetzt wurde.[218]) Dob Beer, sein dritter Sohn, wurde sein eigentlicher geistiger Erbe, der sich mit verschiedenen großen Plänen, u. a. einer wirtschaftlichen Reform der Juden beschäftigte, freilich, ohne das Talent seines Vaters zu besitzen, und später wegen angeblicher staatsfeindlicher Umtriebe verfolgt, ein frühes Ende infolge der großen Aufregungen, welche diese und andere Vorfälle ihm bereiteten, fand.[219]) In rascherem und mächtigerem Siegeszuge hatte der Chassidismus in der zaddikistischen Spielart die polnischen Lande erobert, wo seine bedeutendsten Führer Israel Kozienicki der „Kozienier Maggid“ und Jakob Jizchok aus Lancut (J. J. Hurwitz, der „Lubliner Rebbe“) neben vielen Haupt- und Zweigdynastien eine rege Propaganda entfalteten.[220])

So war der Chassidismus im jüdischen Leben mit unlösbaren Ketten verankert und jeder Versuch, ihn im Kampfe auszurotten, mußte scheitern. Nur die schüchternen Anfänge der Aufklärungsbewegung konnten ein gewisses Gegengewicht bieten. Während sie, wie wir sahen, im eigentlichen Rußland noch tief in den Kinderschuhen steckte, war in Polen schon ein beträchtlicher Teil der jüdischen Intelligenz und Bürgerschaft, besonders in Warschau, von Mendelssohnschen Ideen ganz erfüllt. Den durch längeren Aufenthalt im Auslande mit den Strömungen zur Aufklärung und Volksbildung vertraut gewordenen Söhnen der Reichen gesellten sich die jüdischen Mitglieder der ehemaligen polnischen Legionen als Vorkämpfer des Fortschrittes zu. Bei ihren Versuchen zur Verbreitung der Aufklärung unter den Massen verfielen sie in den alten Fehler der Maskilim, indem sie gewaltsam gegen die Tradition Sturm rannten und bei denen, die sie gewinnen wollten, nur Widerstand hervorriefen, ja, sogar die Position des Kahals, dieses natürlichen Beschützers der jüdischen Tradition, stärkten. In Warschau wurde dieser Kampf förmlich organisiert und von dem Rabbiner Abraham Abele eine flammende Anklage gegen die „Ketzer“ eingebracht, welche die Gefährlichkeit der Lage dartun sollte. Von einigen wurde Intervention bei der Regierung gefordert, wogegen sich die Chassidim wandten, die ebenso wie die Talmudisten in den Aufklärern die Totengräber des Judentums erblickten. Die Versammlung ging ergebnislos auseinander und erst auf einer zweiten Beratung entschloß man sich, die Chassidim als Schützer gegen die Übergriffe der Aufklärer anzurufen.[221])

Dieser Triumph des Chassidismus bedeutete indessen noch keines-

wegs eine Eindämmung des einmal entfesselten Stromes der Aufklärung, die sich durch alle Hindernisse den Weg ins Freie bahnte. Der Führer der jüdischen Intelligenz in diesem Kampfe war Jakob Tugendhold (geboren 1794 in Zialoczyce bei Krakau), der nach Absolvierung der Breslauer Universität sich in Warschau niederließ, wo er in einer Broschüre „Jerobaal czyli mora o żydach“ und mehreren anderen Schriften die Ideen der westeuropäischen Maskilim zu verbreiten suchte, die er dann in der von ihm gegründeten Reformschule in die Praxis umsetzte. Mit ihm im Bunde wirkte der Pädagoge und Schriftsteller Anton Eisenbaum (geboren 1791 in Warschau), ein Zögling des Warschauer Lyzeums, der durch seine ausgezeichneten Sprachkenntnisse und hervorragende Bildung in den polnischen Gesellschaftskreisen hohes Ansehen und gute Beziehungen besaß. Seiner Initiative ist die Gründung des ersten größeren Blattes in jüdischer Sprache zu verdanken. Nach vielfach gescheiterten Versuchen — u. a. hatte auch Menasche Ilier diesen Gedanken — gründete Ende 1823 Anton Eisenbaum eine polnisch-jüdische Zeitung „Dostrzegacz Nadwislanski“, „Der Beobachter an der Weichsel“, die neben den jüdischen Fragen auch allgemeine politische Nachrichten, belehrende Aufsätze, Handelsberichte, einen humoristischen Teil und Inserate enthielt. Die Tonart der Zeitschrift war völlig auf die Gedanken der Measfim abgestimmt. Eisenbaums Ideal war die Germanisierung der polnischen Juden, und zu diesem Behufe wollte er den Jargon durch das Hochdeutsche ersetzen. Aber die Leser konnten sich damit nicht befreunden, und so mußte, obwohl die Kommission für Volksaufklärung ihm eine größere Subvention zur Verfügung stellte, das Blatt allmählich eingehen, nachdem im ganzen 39 Nummern (vom 3. Dezember 1823 bis 29. September 1824) erschienen waren.[221])

Um Tugendhold und Eisenbaum scharte sich rasch ein Kreis von Gleichgesinnten, zu denen unter anderen Persönlichkeiten wie der Buchhändler Jan Glücksberg, der Hofarzt Stanislaw Augusts Samelsohn, Epstein, Kronenberg gehörten. Ihr Programm bestand neben der Verbreitung freier Ideen auch in der Propaganda für die Pflege der deutschen und polnischen Sprache. Die Verachtung der Tradition, die in diesem Kreise Mode geworden war, erregte den Protest der Orthodoxie, der sich nach der Gründung einer modernen jüdischen Schule durch Tugendhold (1819) noch steigerte. So heftig war die Opposition der „Melamdim“ gegen dieses Unternehmen, daß seine Gründer durch die Intervention der Führer der Reform- und Aufklärungsbewegung in Preußen, David Friedlaender und Israel Jakobson, gegen ärgeren Schaden in Schutz genommen werden mußten.[222]) Zu den Lieblingsplänen dieses Kreises gehörte auch die Gründung einer Rabbinerschule, aus der die geistigen Vorkämpfer der Volksaufklärung hervorgehen sollten. Am energischsten vertrat diesen Gedanken Abraham-Jakob Stern, ein ausgezeichneter Talmudist, ursprünglich Uhrmacher von Beruf, später berühmt als Mathematiker und Erfinder einer Rechenmaschine, der trotz seiner Bildung die religiösen Bräuche aufs strengste

wahrte, ja selbst an der jüdischen Tracht festhielt.[224]) Im Jahre 1819 unterbreitete er auf Novosilzevs Vorschlag der staatlichen Kommission für die Ausarbeitung des Programms einer Rabbinerschule ein Projekt, das indes nicht die Billigung der Regierung fand.[225]) Dieser Plan stand in engster Verbindung mit dem Problem der jüdischen Reform. Während der Minister der Volksaufklärung, Potozki, den Juden durch die Hebung ihres kulturellen Niveaus die gleichen Bürgerrechte wie der übrigen Bevölkerung zu erwirken gedachte, vertrat der Staatsrat den Standpunkt, daß die Gleichberechtigung mit der Konstitution in Widerspruch stehe. Zur Lösung dieser Differenzen und aller damit zusammenhängenden, noch schwebenden Fragen wurde im Jahre 1825 in Warschau ein neues Komite für jüdische Angelegenheiten unter dem Namen „Komitet starozakonnych“ gebildet. Es bestand aus polnischen Beamten, denen ein jüdischer Beirat (izba doradcza) zur Seite stand, welchem hervorragende Persönlichkeiten, besonders aus der Kaufmannschaft und Intelligenz wie Jakob Bergsohn, Michael Rawski-Ettinger, Isaak Janasz, Salomon Posner und Henryk Samelsohn, Salomon Eiger, Josef Epstein, Chajim Halberstamm, Abraham Stern und Theodor Toeplitz, als Sekretär Jan Glücksberg angehörten. Die Aufgabe des Komites wurde dahin präzisiert, daß es die Juden zivilisieren und die jüdische Religion von allen Vorurteilen säubern sollte.[226]) Seine erste Tat bestand in der Errichtung der Warschauer Rabbinerschule (1826). Wie sich bald zeigte, war das nichts weniger als eine befriedigende Lösung, denn die Gegensätzlichkeiten gingen auch innerhalb der fortgeschrittenen Kreise so weit auseinander, daß eine Einigung über ein allgemein gültiges Programm nicht erzielt werden konnte.

Unverkennbare Anzeichen, daß die Assimilierung an die Umgebung unter Aufgabe der jüdischen Eigenart auch bei den Ostjuden zusehends sich ausbreitete, finden wir um diese Zeit in zahlreicher Fülle. Es war, als sollte der Ausspruch jenes Vertreters der Haskalah, daß die Menschen doch einen Vater haben und Kinder eines Geistes sind,[227]) wenigstens bei einem Teile der Juden Beachtung bis zur Selbstverleugnung finden. Und so war es denn kein Zufall, wenn Juden das im Jahre 1775 eröffnete Gymnasium in Mitau in größerer Zahl zu besuchen begannen, wenn sie die Jahrhundertfeier der Einnahme Rigas durch Peter den Großen (4. Juli 1816) schwärmerisch bejubelten,[228]) wenn der Aufklärer Baruch Czackes sich ernsteste Mühe gab, durch Übersetzung der Gedichte von Choroskov den russischen Geist den Juden näherzubringen, und verschiedene Autoren Lehrbücher des Russischen und Polnischen schrieben,[229]) wenn die Achtung und Würde des Rabbinerstandes im Schwinden begriffen war. Selbstverständlich nahm auch das weltliche Studium bei den Juden einen Aufschwung, wenngleich das Dekret Alexanders I. vom 10. November 1811, das den Juden auch den Zutritt zu den Hochschulen eröffnete, nicht immer Beachtung fand. So mußte der jüdische Student Simon Levy Wulf zur Erlangung des juridischen Doktorgrades an der Dorpater Univer-

sität die Taufe annehmen.[230]) An den russischen Universitäten dagegen gab es bis zum Jahre 1840 (L. J. Mandelstamm) keine jüdischen Studenten.[231]) Ja, es war fast unmöglich, selbst für graduierte Juden von seiten der Behörden auch nur so viel Entgegenkommen zu finden, daß ihnen lediglich die Zahlung der doppelten Taxe erlassen wurde. Nur die jüdischen Ärzte nahmen nicht bloß an Zahl zu, sondern erlangten auch noch eine verhältnismäßig freie Stellung. Ossip Jakoblevicz Liboschütz, der 1808 an der Dorpater Universität den medizinischen Doktorhut erwarb, in Petersburg ein Kinderhospital errichtete und ein französisches Buch über Botanik schrieb, wurde auch als Hofarzt in der russischen Hauptstadt bekannt.[232]) Das medizinische Institut in Wilna, welches später nach Kiev verlegt wurde, ward vielen jüdischen Studenten ein geistiges Asyl. Und auch an den Universitäten Deutschlands, Dänemarks, Hollands und Englands war die Zahl der wissensdurstigen jungen Juden aus Rußland in ständiger Zunahme. Viele unter ihnen verbanden Gelehrsamkeit in den jüdischen Fächern mit einem beträchtlichen Maße allgemeiner Bildung.[233]) Durch die Sinnesänderung des Kaisers, der mehr und mehr dem Mystizismus sich zuneigte, kam auch in die Judenpolitik ein reaktionärer Zug. Das Verbot, christliche Dienstboten zu halten (22. April 1820), die Beschränkung der Einwanderung nach Rußland (29. Juli 1824) und andere ähnliche Maßnahmen,[234]) die missionarischen Bestrebungen zur Erleichterung des Übertritts der Juden zum Christentum waren deutliche Anzeichen, daß der aus den herrschenden Kreisen wehende Wind eine ganz andere Richtung einzuschlagen begann. Dazu kam, daß unter den Juden selbst der Widerstand gegen die Aufklärung wiederum im Steigen begriffen war, weil die Verletzungen der Tradition durch ihre Verkünder nicht nur in Deutschland, sondern auch im Osten als Sünde wider den Geist des Judentums empfunden wurden und hierin alle positiven Richtungen, Misnagdim und Chassidim einig waren.[235]) Nicht zum geringsten wurde die Wendung der Haskalah in Rußland zu einer so scharf traditionsfeindlichen Stellung durch die aus Galizien einströmenden Einflüsse herbeigeführt.

Diese galizische Haskalah ist deshalb von so eminenter Wichtigkeit, weil sie Brenn- und Ausgangspunkt einer Bewegung wurde, die Polen, Rußland, Rumänien ergriff und die Durchgangsstation für die aus Deutschlnad stammenden Aufklärungsideen bildete. Unstreitig haben die deutschen Maskilim auf die polnischen und russischen Juden immer eingewirkt, aber weder an Intensität noch an Nachhaltigkeit reichen diese direkten Einflüsse wenigstens bis in das erste Viertel des neunzehnten Jahrhunderts an jene Strömungen heran, die aus Galizien nach dem angrenzenden Norden und Osten der russischen Ländergebiete gedrungen sind. Tarnopol und Brody, diese Stätten der jüdischen Haskalah, schickten ihre Sendlinge nach den polnischen und russischen Ghettis, wo sie das Leben umzugestalten, die Keime einer neuen Literatur zu pflanzen, und vor allem das Schulwesen auf neuen Grundlagen aufzubauen bestrebt waren. Wohl wandelten auch sie anfangs nur in den Bahnen der Berliner Richtung, vor allem der

„Measfim“, aber bald emanzipierten sie sich von ihren Vorbildern und schufen eine selbständige Bewegung von individuellem Gepräge. Sie räumten mit dem seichten Gefasel der „Measfim“ gründlich auf und hoben, mit dem Rüstzeuge wissenschaftlicher Forschung ausgestattet, aus den Urquellen des jüdischen Schrifttums heimliche Schätze ans Tageslicht. Was E r t e r, K r o c h m a l, P e r l, P i n s k e r und R a p p a p o r t der deutschen Haskalah zu danken hatten, gaben sie zehn- und hundertfach wieder nicht nur ihren Lehrern, deren Meister sie wurden, sondern auch dem Gesamtjudentum als Begründer und Anreger einer neuen Literatur, welche ihrerseits die Wiege der russischen Haskalahliteratur wurde. Die Öde der Measfimliteratur wurde durch die Lebendigkeit und den Schwung neuer literarischer Erzeugnisse abgelöst, der Roman, die Novelle und Satyre fanden intensive Pflege, Keime jener vollendeten Ausgestaltung, die ihnen später von der russischen Haskalah zuteil war. Auch in Galizien fehlte es nicht an mannigfachen Widerständen seitens der Talmudisten und Chassidim. Was hier das Charakteristische bildete, war vor allem die Schaffung jenes Typus des Maskil, der nicht allein die Gedankenrichtung, sondern auch den äußeren Habitus aus Deutschland übernahm und sich anschickte, den Maskil, der im altmodischen Gewande des Ghettos seine nationale Eigenkultur mit dem Interesse für profanes Wissen verknüpfte, zu überwinden. Dieser Typus ist erst eigentlich in Galizien geschaffen, und von da nach Rußland und Polen verpflanzt worden.[236]) An Formgewandtheit und Zivilisation, an Kritik und Schöpferkraft, keineswegs jedoch an nationalem Eigenwert, bedeutete er einen Fortschritt. Er war die reinste Durchdringung mit der deutschen Gedankenwelt und der Betrachtung des jüdischen Wesens ganz unter dem Gesichtswinkel der Nützlichkeit für den Staat.

Alle diese Gedanken kehren nun in der russischen Haskalah mit der Einschränkung wieder, daß praktisch die Entscheidung trotz der Theorie von der Angleichung an die Landesinteressen zu Gunsten der deutschen Sprache ausfällt. Die Mendelssohnsche Bibelübersetzung wurde zum Lehrbuch für die deutsche Sprache, mit deren Hilfe dann ein Eindringen in die deutsche Literatur möglich war. Eine vollständige Metamorphose zur „Deutschtümelei“ begann sich zu vollziehen.[237]) Damit war zwar keine Absage an die Religion, wohl aber ein starkes Abrücken der Intelligenz von den Anschauungen des Volkes verbunden. Weder Unglaube noch Aberglaube, wie Krochmal dies formulierte.[238]) Nicht mehr um der Religion willen und nicht mehr in Erkenntnis ihres nationalkulturellen Wertes, sondern um des Bestandes der Aufklärung willen wurde ihre Vereinbarkeit mit den religiösen Grundlehren statuiert und zu begründen versucht. Dazu kamen noch politische und wirtschaftliche Erwägungen, welche auf eine größere Angleichung an die Umgebung abzielten, unabhängig davon, ob damit der Fall der Religionskultur verbunden war oder nicht.[239]) Damit ward die ohnehin bestehende Kluft zwischen dem Volke und den Adepten der Haskalah bis zur Unüberbrückbarkeit erweitert. Ein Kompromiß war unmöglich, und der Kampf bis zum äußersten mußte beginnen.

Fünftes Kapitel.

Charakteristik der Epoche Nikolaus I. Verfolgungen und Repressalien aller Art. Zivilisatorische Pläne. Beratungen über das Judenproblem (1840). Parallele Bestrebungen der Maskilim. Das Autodidaktentum. Gründung von Schulen in Uman, Odessa, Wilna, Riga. Aufklärung durch Talmudübersetzungen. Zensur hebräischer Bücher. Verbot der jüdischen Tracht. Die russische Regierung und die Maskilim. J. B. Levinsohns „Teuda Bejisrael". Hermann Jeseanowski. Projekte der Maskilim. Weitere Reformpläne der Regierung. Berufung Dr. Max Lilienthals.

Für die Juden Rußlands hat es nur wenige Epochen gegeben, die so sturmbewegt und ereignisreich gewesen sind wie das zweite Viertel des neunzehnten Jahrhunderts, die Regierungszeit Nikolaus I. (1825—1855), die als der Auftakt zu jener Höhe angesehen werden muß, die das absolute Regime am Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts erklommen hat. Die berüchtigten Rekrutierungsgesetze für die Juden, die Einrichtung der Kantonisten mit allen Schrecken, welche diese Maßnahme durch die zwangsweise Einstellung von Knaben, die Praktiken der Häscher, die heimliche Verehelichung von Kindern, die Erpressungen begleiteten, die Ausweisungen, welche mit noch nie dagewesener Schärfe gehandhabt wurden, die Zwangstaufen, die Ritualmordbeschuldigungen, die Eingriffe in das innere Leben der russischen Juden, sei es durch rohe Gewalt, sei es durch quasizivilisatorische Reformen, sind die charakteristischsten Erscheinungsformen dieser unglückseligen Zeit, in welcher von den etwa 600 Gesetzen über die Juden bis zum Jahre 1881 mehr als die Hälfte erlassen wurde. Der Kampf mit dem Ziele der Unschädlichmachung des jüdischen Elementes und seiner allmählichen zwangsweisen Russifizierung hatte seinen Höhepunkt erreicht, und wenn er schließlich zu dem beabsichtigten Zweck nicht führte, so lag das weniger an dem guten Willen der Regierung als an dem Widerstande, den die kraftvolle Volkspersönlichkeit der Juden allen Stürmen entgegenzusetzen wußte. Was aber wichtiger ist als dieses Ergebnis, das war der verhängnisvolle moralische Einfluß solcher Verhältnisse auf das jüdische Leben, durch welchen nicht zum wenigsten auch der Gang der Aufklärungsbewegung berührt worden ist.

Eine wehmütige, von Schmerz und Trauer erfüllte Stimmung, in welche der jüdische Optimismus seinen unverwüstlichen Humor zuweilen ergoß, bemächtigte sich allenthalben der Juden und fand in den rührenden Tönen des Volksliedes ihren Ausdruck.[240]) Aber diese dichterischen Ergüsse konnten nicht darüber hinwegtäuschen, daß Verzweiflung und Zerfahrenheit sich tief in die Herzen des Volkes

eingeschlichen hatten. Wenn der Druck der Verhältnisse solche anormalen Typen wie jenen Kantonistentäufling Wulf Nachlaß, den späteren Alexander Alexejev, der trotz mancher rückfälliger Anwandlungen als Missionar und Denunziant gegen seine eigenen Stammesgenossen auftrat, erzeugte[241]), wenn die hin und her getriebenen Juden durch einen Federstrich der Regierung aus dem kühnen Traume, daß wenigstens einem Teile von ihnen in dem fernen, menschenarmen Sibirien ein ruhiges Dasein beschieden sein würde, in den Abgrund der Enttäuschung und Verzweiflung gestürzt werden konnten,[242]) wenn sie dem gegen ihre heiligsten Güter, vor allem gegen ihr Schrifttum, eröffneten Kreuzzuge ruhig und ohnmächtig zusehen mußten, dann war es kein Wunder, daß ein Riß durch ihre Seele ging und sie keinen rechten Ausweg aus allen diesen Konflikten sahen. Und doch war der jüdische Geist aus sich heraus einer gewissen Konzentration noch immer fähig. Während der Lehrer an der Warschauer Rabbinerschule Abraham Buchner, in seinem Buche „Die Nichtigkeit des Talmud" die Grundlagen des talmudischen Judentums untergraben wollte,[243]) und der Renegat Ascher Temkin, in dem der russischen Regierung vorgelegten, durch den Hofgeistlichen Pavski korrigierten, vom Synod in allen Kirchen und unter dem Volke verbreiteten Werke „Der geebnete Weg zur Kenntnis des wahren Glaubens usw."[244]) nicht minder bedrohliche Waffen den Judenfeinden bot, war die russische Judenheit aufs eifrigste nicht allein mit der Pflege des Studiums, sondern auch mit der Hebung der literarischen Produktion beschäftigt. Die Talmudschulen, allen voran die Jeschibah in Vološin, unter der Leitung berühmter Autoritäten (Isaak Vološiner, Sohn des Gründers, später Naphtali Berlin und Joseph Bär Soloveičik u. a.) blühten[245]); zahlreiche Drucke der Talmudausgaben, die später weite Verbreitung fanden, wurden, gestützt auf den Erlaß der Kaiserin Katharina II. vom 30. Oktober 1795, der die Druckfreiheit für hebräische Bücher gewährleistete, und gefördert durch die von den Juden selbst ausgeübte Zensur, damals hergestellt. Die berühmten Offizinen in Mohilev am Dnjester, Slavuta (gegründet von Moses Schapiro), Kopec, Kopis, Wilna (Romm) usw. versorgten mit mustergiltigen Ausgaben fast alle Länder, in denen noch das Interesse für die nationalreligiöse Kultur der Juden lebendig war. Produktiv auf die Gründung von Buchdruckereien wirkte auch das Bedürfnis der chassidischen Kreise nach Verbreitung ihrer Ideen. Wie immer man die geistige Höhe dieser Literaturerzeugnisse, ob sie nun aus rabbinischen oder chassidischen Kreisen stammten, einschätzen mag, sie waren sicherlich ein Zeichen dafür, daß die moralische Kraft der Juden in allen den Stürmen der Nikolaischen Tyrannenherrschaft sich ungebrochen erhalten konnte. Freilich, die Fesseln, welche der Druck ihnen anlegte, vermochten sie weder allein noch auch mit Hilfe der ausländischen Juden, die in edelmütiger Aufwallung des nationalen Einheitsgefühls sich ihrer annehmen wollten, zu sprengen, und so war die natürliche Folge, daß die geistige Entwickelung des Volkes schwer zu überwindenden Hemmnissen begegnete.

Die verschiedenen „Reformen“ der ersten Jahre des Nikolaischen Regimes hatten sich nicht bewährt. Nicht allein, daß die Resultate weit hinter den Erwartungen zurückblieben, so mußten die angewandten Maßnahmen, statt die Juden zu „nützlichen“ Elementen des gesellschaftlichen Lebens zu machen, ganz unerwünschte Erfolge zeitigen. Die brutalen, mit der Plötzlichkeit und Gewaltsamkeit von Elementarereignissen unternommenen Versuche zur Ummodelung der jüdischen Verhältnisse hatten eher zerstörend gewirkt und das innere Leben verhängnisvoll beeinflußt; nur eine vollständige Kursänderung vermochte hier Abhilfe zu schaffen. Von dieser Einsicht war die Regierung nun freilich weit entfernt. Wohl wurde der Charakter der exekutorischen Maßnahmen um einige Nuancen gemildert und durch Beimengung etlicher Tropfen zivilisatorischen Öls verdünnt, aber trotz dieser Abschwächungen blieb noch immer ein reichliches Maß von Zwang und Druck auf den Juden lasten, da das drakonische Strafsystem auch weiter dominierte und die Hand in Hand mit ihm gehenden Bemühungen einer gewaltsamen Assimilierung und kasernenartigen Nivellierung der nationalen Typen keine grundsätzliche Änderung bedeuteten. Immerhin machte sich der Einfluß einiger aufgeklärter Köpfe, die in der damaligen Regierung saßen, bereits geltend. Wiewohl durch traditionelles Vorurteil und kurzsichtige Kritik in ihrer Entschlußkraft behindert, so unterschieden sie sich doch von ihren Kollegen durch eine, wenn auch oberflächliche Kenntnis der jüdischen Verhältnisse nicht allein in Rußland, sondern auch in Preußen und Österreich, wo der Kurs immerhin noch reaktionär genug war, um auch einer russischen Regierung als Muster vorschweben zu können. Dasselbe Rußland, welches einen unüberwindlichen Abscheu vor allem westeuropäischen Wesen empfand und ängstlich sich gegen jeden freiheitlichen Lufthauch der „revolutionären“ Kultursphäre absperrte, begann in der jüdischen Frage die Erfolge des aufgeklärten Absolutismus in Mittel- und Westeuropa zu bewundern und als nachahmenswertes Ziel jene Massentaufen zu preisen, welche in den deutschen und österreichischen Großstädten eine typische Erscheinung geworden waren.

In solchem Sinne wurde das Judenproblem im Jahre 1840 im Reichsrate von neuem zur Debatte gestellt. Den Anlaß bildeten die Berichte der Gouverneure der einzelnen Provinzen, insbesondere des Kiever Generalgouverneurs Bibikov, welche übereinstimmend erklärten, daß auch das Grundgesetz vom Jahre 1835 die daran geknüpften Hoffnungen in keiner Weise erfülle und die erstrebte „Verbesserung“ nicht herbeigeführt habe. Solange die Juden in ihrem religiösen Fanatismus und in ihrer Engherzigkeit verharren, sei das unmöglich, und nur durch gewaltsame Einwirkung auf ihr Geistesleben sei eine Besserung zu erwarten. Uvarov, Minister für Volksbildung, und Straganov, Minister des Innern, legten die Grundsätze der Reformen dar, und als Resultat ging aus den Beratungen jenes berühmte Memorandum [246]) hervor, das die Basis für eine neue Organisation der Juden Rußlands bilden sollte.

Alle bisherigen Versuche, so wird dort ausgeführt, hätten Schiff-

bruch leiden müssen, weil es an einem allgemeinen Plane für eine Reform gefehlt habe. Der Kampf gegen die „Defekte" der jüdischen Massen, das Fehlen nützlicher Beschäftigungen, die vagabundierende Art und die hartnäckige Absonderung der Juden vom allgemeinen bürgerlichen Leben konnten bislang keine Erfolge zeitigen, da das Übel niemals an der Wurzel erfaßt und nicht hinreichend auf die Sonderart der Juden Rücksicht genommen wurde. Das schwerste Hindernis und zugleich die Erklärung für den „ungewöhnlichen Charakter" der Juden bilde der Talmud, mit dessen Fanatismus endgültig gebrochen werden müsse. Die unwissenden „Melamdim", der herrschsüchtige Kahal, die besondere Tracht der Juden, ihre geschäftliche Skrupellosigkeit, bilden weitere Hindernisse, um ein erträgliches Verhältnis zur Umgebung herzustellen. Da sich die teilweise polizeilichen Maßnahmen zur Umwandlung der Juden in nützliche Bürger nicht bewährt hätten, so müsse man nach dem Vorbilde Preußens und Österreichs durch radikalere Eingriffe der Staatsgewalt und Hebung des Bildungsniveaus eine Änderung herbeizuführen suchen und jene Reform bewirken, durch welche die im Zustande „von Landstreichern und Bettlern" lebenden Juden zu gesitteten Menschen werden. Man müsse zunächst auf die notwendige moralische Bildung der neuen Generation der Juden durch Errichtung neuer jüdischer Schulen in einem der gegenwärtigen talmudischen Lehre entgegengesetztem Geiste hinwirken, den Kahal vernichten und die Juden der allgemeinen Verwaltung unterwerfen, Gouvernementrabbiner einsetzen, welche von der Regierung besoldet werden und in deren Geiste wirken, die jüdische Kleidung abschaffen, den Juden den Zutritt zum Ackerbau eröffnen, die Fleischsteuer ordnen und aus ihr die für den Unterhalt der Schulen und Rabbiner sowie die Ansiedelung von Juden auf Fiskalgütern erforderlichen Summen herausschlagen, endlich die Juden je nach ihrer Beschäftigung in nützliche wie Kaufleute, Handwerker und Ackerbauer und solche ohne ständige, produktive, den Reichtum und das Wohl der Gesamtheit mehrende Arbeit einteilen und die letzteren verschiedenen Repressalien unterwerfen, ihnen doppelt so viel Rekruten wie den anderen auferlegen, sie nach Entlassung vom Dienste in die Handwerkerzunft oder Landwirtschaft einreihen, und so durch ständige Anleitung zur Tätigkeit die Zahl der unnützen Menschen vermindern. Endlich sollte für die Verschiedenheit der Behandlung ein ständiger Wohnsitz, mobiler Besitz in gewisser Höhe oder Immobiliarbesitz, bezw. das Fehlen dieser Kriterien entscheidend sein. Den zur letzten Kategorie Gezählten wurde eine fünfjährige Frist zur Ergreifung eines produktiven Berufes gestellt. Diese Kritik der Regierung eines Landes, dessen eingeborene Bevölkerung in finsterster Knechtschaft niedergehalten wurde, dessen Bauernstand in den Ketten der Leibeigenschaft schmachtete, und das nicht im entferntesten an ernstliche Regenerierungsversuche dachte, nimmt sich wie Hohn aus. Warum denn all der Eifer gegen den Fanatismus, den Aberglauben der Juden, ihre Absonderung vom bürgerlichen Leben, ihre verbrecherischen Neigungen? Ganz einfach, weil sie sich nicht in das Schema des offiziellen

russifizierenden Nationalismus einfügen, nicht den vorgezeichneten Weg betreten wollen. Mögen sie schließlich Analphabeten bleiben, wofern sie nur Russen sind. Wenn nun das durch allerhöchste Verordnung vom 27. Dezember 1840 eingesetzte Komite an die Durchführung dieser Richtlinien schreiten konnte, so war dies nur möglich, weil ein Teil der jüdischen Gesellschaft durch die fortschreitende Aufklärungsbewegung für solche Ideen bereits empfänglich geworden war.

Aus den verhältnismäßig Vereinzelten, welche die Anknüpfung an die Welt außerhalb der Ghettomauern erstrebten, war eine stattliche Reihe von Bekennern der Haskalah geworden, welche parallel mit den offiziellen Versuchen der russischen Regierung zur zwangsweisen Aufklärung der Juden und schließlich konform im Ziele, wenn auch mit wesentlich verschiedenen Mitteln der Reform des jüdischen Lebens das Wort redeten. Sie schufen den Resonanzboden, dank welchem selbst die staatlichen Zwangsmaßnahmen nicht ganz erfolglos geblieben sind. Aber auch sie waren nur eine aristokratische Clique, keine echte Repräsentanz der wahren Volksstimmung, weil sie mit dem Feuereifer des Fanatismus über alle geschichtlichen Gesetze hinwegschreiten und eine nur in allmählicher Zeitentwickelung mögliche Umwälzung herbeiführen wollten. Das Aufklärungsproblem war natürlich auch in Rußland und Polen in erster Reihe eine Schulfrage, eine Frage der Erziehung, und so ging das Streben der Haskalahpioniere wie auch der Regierung zunächst darauf, die Herrschaft über die Schule zu gewinnen. Musteranstalten wurden gegründet, die allmählich in immer engerem Netze das Land bedecken und sich zu einem organischen Gefüge verknüpfen sollten. Das Autodidaktentum, ein charakteristisches Kennzeichen der ersten Maskilimgeneration, wurde als schweres Hemmnis empfunden, denn dadurch wurde das Eindringen der Bildung in das Volk wesentlich erschwert, so daß sie ein Privileg einiger, besonders willensstarker Individuen blieb. Wollte man also auf das Volk Einfluß üben, dann mußte man den dornigen Weg zur Lösung der Schulfrage beschreiten[247].)

Eine der ersten Anstalten war die Schule in Uman, begründet im Jahre 1822 von Hirsch Beer Hurwitz, bekannt als Hermann Bernard (geboren 1785 in Uman, gestorben 1861 in Cambridge), zusammen mit M. Landau, deren erster Lehrer Meyer Horn aus Galizien war. Hurwitz gehörte zu den wenigen Juden in Rußland, die bereits in der Jugend eine allgemeine Bildung genossen hatten; dies verdankte er vor allem dem väterlichen Einflusse, denn die Mutter huldigte noch extrem orthodoxen Anschauungen. Er sprach und schrieb russisch, deutsch, französisch und übersetzte im Jahre 1810 Campes „Entdeckung von Amerika" ins Hebräische. Dem Talmud gegenüber nahm er eine schroff ablehnende Haltung ein und wollte auch die Kenntnis des neuen Testamentes den Juden vermitteln. Hurwitz hatte die Schule schon einige Zeit unter der Leitung Horns eingerichtet, aber der illegale Bestand derselben dünkte ihm nicht sicher genug, und er wandte sich deshalb, als Chef des Bankhauses H. B. Hurwitz, an die Regierung mit der Bitte, in Uman eine Schule nach

dem „Mendelssohn'schen System" gründen zu dürfen. Das Schicksal dieser Eingabe ist nicht bekannt, aber eine damit zusammenhängende Anekdote zeigt, mit welcher Mißgunst die Behörden diesem Vesuche gegenüberstanden. Als nämlich Horns Papiere zur Prüfung eingefordert wurden, da erwies sich, daß ein Jude aus der Familie „Mendelssohn" aus dem Gefängnis in Uman, wo er wegen eines Vergehens saß, entwichen sei. Dieser Umstand lenkte auf Horn Verdacht, da er nach dem „Mendelssohnschen System" unterrichten wollte, und es gelang nur mit schwerer Mühe durch einen umständlichen Beweis, die Polizei zu überzeugen, daß Moses Mendelssohn aus Dessau mit seinem sauberen Namensvetter aus Uman nicht identisch sei, und dadurch Horn vor der drohenden Verhaftung zu retten. Doch nicht allein die Mißgunst der Behörden, sondern auch der starke Einfluß der Orthodoxen verhinderte einen langen Bestand der Schule. Etwa zehn Jahre später konnte ein ähnlicher Versuch des Arztes Bernhard Abrahamsohn im Keime erstickt werden, obwohl diesmal die Behörden ihre materielle und moralische Unterstützung zusagten. Hurwitz Haus bildete ein Zentrum der aufgeklärten und gebildeten Schichten der jüdischen Gesellschaft von weit und breit. Seine Bedeutung hätte viel größer werden können, wenn er nicht, durch finanzielle Abenteuer mit Sorgen überladen, Rußland verlassen und sein Heil in Amerika hätte suchen müssen, wo er Professor der orientalischen Sprachen an der Universität Cambridge wurde.[246]) Beide Hindernisse, der Widerstand der Orthodoxen und die Mißgunst der Behörden, waren in Odessa weniger wirksam, so daß hier die Gründung einer jüdischen Normalschule auf fruchtbareren Boden fallen konnte. Die Gemeinde bestand zu beträchtlichem Teile aus eingewanderten deutschen und galizischen Juden, welche sich „Brodyer" nach ihrer Heimat Brody nannten, und die dort längst verbreiteten Aufklärungsideen verwirklichen wollten. Infolge der Konzentrierung größerer Handelsunternehmungen, namentlich auch des Lebensmittelhandels in ihren Händen, sicherten sie sich einen starken Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten innerhalb der jüdischen Gesellschaft. Ihnen ist es vor allem zuzuschreiben, daß Odessa eines der ersten und bedeutendsten jüdischen Kulturzentren wurde, und hier der Kampf um den Vorrang zwischen Orthodoxie und den Neuerern früher und heftiger als in anderen Städten entbrannte.

Am 13. Oktober 1826 reichten vier Juden: Jakob Nathansohn, Leon Landau, G. Herzenstein und Josef Schwefelberg bei dem zeitweiligen Vertreter des Generalgouverneurs von Neurußland, Grafen Fedor Petrovič Pahlen, eine Bittschrift ein, in welcher unter Berufung auf das „menschenfreundliche" Grundgesetz über die Juden vom 9. Dezember 1804 die Gründung einer jüdischen Schule auf Kosten des Kahal vorgeschlagen wurde. Der Petition lagen zustimmende Äußerungen von 66 Vertretern der Aufklärung in hebräischer Sprache sowie ein Unterrichtsplan bei, nach welchem neben den Profangegenständen noch hebräische Grammatik und Talmud unterrichtet werden sollten. Es waren vier Klassen ge-

plant; ein besonderes Gewicht legten die Proponenten auf die russische Sprache als die „vaterländische Sprache“ und auf das Deutsche, weil „der jüdische Dialekt nichts anderes ist als ein korrumpiertes Deutsch“. Die Schule sollte von einem Direktor geleitet werden, der zusammen mit Vertretern der Gesellschaft die Schulkommission bilden könnte, welche sowohl als Verwaltungskörperschaft als auch als Prüfungskommission für das Lehrpersonal fungiert. Ein Stab von Inspektoren, die allmonatlich unter sich wechseln und der Schulkommission über ihre Tätigkeit genauen Bericht zu erstatten haben, sollte ebenfalls eingerichtet werden. Graf Pahlen, der für die Sache unverhohlene Sympathien hegte, fand den Plan ganz im Einklange mit den Intentionen der Regierung und erwirkte, daß dem Kahal erklärt wurde, die Behörden würden mit allen gesetzlichen Mitteln die Gründung der Schule fördern, und daß der Kahal die Wahl der Direktoren und Inspektoren aus der Mitte der Interessenten zulassen, sowie eine jährliche Subvention von 5000 Rubeln zur Erhaltung der Schule gewähren möge. Die Behörden arbeiteten mit großer Promptheit. Am 15. Oktober wurde die Genehmigung zur Wahl der Schulverwaltung erteilt, in die außer den Unterzeichnern der Bittschrift noch Dr. Rosenblum, David Friedmann, Baer Bernstein und Salomon Hurwitz entsandt wurden, und schon am 6. November konnte die Schule eröffnet werden. Die konservative Gemeindeverwaltung empfand die an sie gestellten Zumutungen als unbillige Härte. Unter den Unterzeichnern des Aufrufs war auch einer, namens Schlema Rosenthal, der in seiner Äußerung die Forderung aufgestellt hatte, daß die Schule der Aufsicht des geistlichen Rabbiners unterstellt werde, was von den Behörden wegen des hebräischen Textes des Aufrufs nicht beachtet worden war. Der Kahal berief sich auf das Zeugnis von Rabbinern, daß das geplante Schulprogramm mit den Grundsätzen der jüdischen Religion in krassem Widerspruch stehe und man jedenfalls Leuten, welche sich über das Religionsgesetz offenkundig und ostentativ hinwegsetzen, die Erziehung der Jugend nicht anvertrauen könne. Es seien genügend Schulen vorhanden, in welchen die spezifisch jüdischen Disziplinen gelehrt werden, und darum liege kein Grund vor, das Gemeindebudget zu belasten. Überdies stehe ja das Lyzeum in Odessa den Juden offen. Graf Pahlen war über diesen Starrsinn höchlich entrüstet und drohte in einer sehr scharf gehaltenen Antwort der Gemeinde, daß er von dem Rechte, der jüdischen Bevölkerung eine besondere Steuer für die Schule aufzuerlegen, Gebrauch machen werde, falls der Zwist nicht beigelegt und eine Einigung erzielt werde; die Frage habe gar nichts mit den religiösen Grundlehren zu tun, zumal die Regierung volle Freiheit in der Wahl der Kuratoren, des Direktors und des Schülermaterials gewähre. Der Kahal mußte notgedrungen zurückweichen. Trotzdem fehlte es auch später nicht an Versuchen, die Schule in den Augen der Behörden durch Denunziationen herabzusetzen, aber auch diese Kampagne verfehlte vollständig ihren Zweck. Mit nicht geringerer Fürsorge als Pahlen begleitete der neurussische Generalgouverneur (seit 1828) Graf M. S. Voronzev die Ent-

wickelung der Schule, die dank der vertrauensvollen und energischen Haltung der Behörden sich in geordneten Bahnen vollzog.[249])

Das Lehrerkollegium bestand bei Eröffnung der Schule aus sechs Personen und einem Gehilfen für die Vorbereitungsklasse. Die Direktion lag in den Händen des deutschen Juden E p h r a i m S i t t e n f e l d, der das Examen am Odessaer Lyzeum abgelegt hatte. Der Lehrer für russische Sprache, S o s t a k, war Christ, die anderen waren österreichische Juden. Alle Lehrfächer wurden in deutscher Sprache vorgetragen, sogar die russische Geschichte, letztere nach der gekürzten Übertragung des Werkes von Karamsin, die H. Tanne besorgt hatte. Der berühmte Historiker des Karäertums, S i m c h a P i n s k e r, unterrichtete Hebräisch und Bibel, ein gewisser A. S c h a l i t einige Talmudtraktate, J. H o r w i t z Deutsch, Arithmetik und Buchhaltung, J. S. F i n k e l Geschichte und Geographie. Die Zahl der Schüler betrug bei der Eröffnung 65 und stieg zusehends (1827 — 250, 1834 — 400). Im Jahre 1835 wurde auch eine besondere Mädchenabteilung eingerichtet. Der Kahal mußte schweren Herzens seinen jährlichen Beitrag beisteuern. Nach einer Verfügung vom 10. November 1826 sollte diese Summe 5000 Rubel betragen. Das Budget belief sich bereits im Jahre 1827 auf 13 500 Rubel und 1835 mußten zu seiner Deckung 15 000 Rubel aus den Erträgnissen der Fleischsteuer aufgebracht werden, wogegen die Beteiligten energisch protestierten und Herabsetzung auf 9000 Rubel verlangten, die auf die Eltern der Kinder umgelegt werden sollten. Die günstige Entwickelung der Schule hing aufs innigste zusammen mit dem immer wachsenden Wohlwollen der Behörden. Graf Pahlen, der die Schule „als die erste nützliche Einrichtung dieser Art in Rußland, welche als Beispiel den anderen Juden dienen kann", bezeichnete, wollte eine Bewilligung von 10 000 Rubel aus den Mitteln der Stadt zur Errichtung oder zum Ankauf eines Hauses durchsetzen, hatte aber damit keinen Erfolg. Er erwirkte auch die Ernennung eines besonderen Kurators der Regierung, durch den die Fühlungnahme mit der Schulverwaltung vermittelt werden sollte. Auch Voronzev war stets sichtlich bemüht, die Schule mit allen Mitteln zu fördern, und seinem Einfluß ist es zu danken, wenn der Kaiser mit dem Thronfolger im Jahre 1837 der Schule einen Besuch abstattete, wobei er seine höchste Zufriedenheit und Anerkennung äußerte. Auch die nichtjüdische Gesellschaft begleitete die Entwickelung der Schule fast durchaus mit den größten Sympathien. Aber das Hauptverdienst an dieser erfreulichen Gestaltung der Dinge gebührt doch unzweifelhaft dem nach Sittenfelds frühem Tode unter Mitwirkung von Voronzev zum Direktor berufenen B a s i l i u s S t e r n (geboren 1789 in Tarnopol, gestorben 1853 in Odessa). Hervorgegangen aus der Perlschen Schule in Tarnopol, an der er auch als Lehrer gewirkt hatte, schuf er sich in Odessa rasch ein reiches Betätigungsfeld. Er bewegte sich ganz in den Bahnen Josef Perls. Seinen Standpunkt als Aufklärer suchte er anfangs lediglich hinsichtlich der Profanwissenschaften durchzusetzen, und erst später erstreckten sich seine reformerischen Neuerungen auch auf die jüdischen Fächer, in

die er den rationalistischen Zug der deutschen Maskilim hineintrug. So führte er auf der einen Seite den französischen Unterricht ein und erweiterte die kaufmännischen Fächer, während auf der anderen Seite das Talmudstudium durch Fortlassung ganzer Traktate verkürzt, und an deren Stelle die Lektüre der Werke J. B. Levinsohns, Reggios und anderer namhafter Schriftsteller, welche wegen ihrer mehr wissenschaftlichen Methoden in dem Verdachte der Freigeisterei standen, gesetzt wurde (1831). Das rief naturgemäß den Widerstand der Orthodoxen hervor, denen sich Stern, der eine durchaus lautere Natur war, wohl gewachsen zeigte. Es half ihnen gar nichts, daß sie nicht nur seine Tätigkeit als Schulleiter, sondern ihn auch als Sachverständigen (učenii jevrei), als Mitglied der Rabbinerkommission usw. verdächtigten. Gegen Ende der dreißiger Jahre vertrat die Schule schon den Typus eines Progymnasiums beziehungsweise einer Realschule, und nach der Errichtung der Staatsschulen wurde sie unter die „Schulen zweiten Grades" eingereiht. Die Absolventen der Schule widmeten sich größtenteils freien Berufen, sehr viele schlugen die akademische Laufbahn ein. Einige von ihnen haben es zu bedeutendem Ansehen gebracht. Man kann die Odessaer Schule als den ersten bedeutungsvollen Schritt zu einer grundlegenden Reform der jüdischen Erziehung in Rußland ansehen. Sie war sowohl für die Pläne der Regierung als auch für die Absichten der Maskilim eine Musteranstalt. Nicht weniger als das Schülermaterial stand auch das Lehrpersonal auf einem relativ hohen Niveau. Und so wurde die Anstalt das Vorbild für die Uvarovschen Reformen, von denen noch die Rede sein wird.[280])

Die nächste Schule der Zeitfolge nach entstand in Wilna (1830). Sie wurde von Schewel Perel gegründet und diente vorzüglich dem Unterricht in den profanen Lehrfächern. Die Kombination mit den jüdischen Disziplinen ist in ihr wahrscheinlich fallen gelassen worden. Sie trug einen durchaus privaten Charakter, ihre Bedeutung scheint nicht sehr groß gewesen zu sein. Zu gleicher Zeit (1838) wurden in Kišinev und Riga Schulen eröffnet. Die erste war gewissermaßen nur eine Zweiganstalt der Odessaer Schule. Wahrscheinlich ging die Anregung zu ihrer Gründung von dem Direktor der letzten aus, der durch seinen Einfluß bei dem Generalgouverneur Voronzev die Errichtung durchgesetzt haben soll, die von manchen Voronzev selbst zugeschrieben wird. Wie dem immer sei, jedenfalls hat Stern die Organisation der Schule in engster Fühlungnahme mit den Lokalbehörden in die Hand genommen. Er wurde dabei von dem Gouverneur Phedotov unterstützt, der sich sehr für die materielle Lage der Schule interessierte. Der Lehrplan war dem der Odessaer Schule nachgebildet, nur daß ein vierjähriger Kurs vorgesehen war. Bis zur Umwandlung der Schule in eine Staatsanstalt gehörten dem Lehrerpersonal hervorragende jüdische Gelehrte wie der Dichter und Mathematiker Jakob Eichenbaum, Dr. Hurwitz und der spätere Universitätsprofessor in Wien, Dr. Goldenthal, an, die gegen die Verhältnisse in Kšiinev, die Gleichgültigkeit der jüdischen Bevölkerung und teilweise gegen deren Widerstand einen heftigen Kampf führen

mußten.[251]) Die Schule in Riga war durch den am 22. April 1839 allerhöchst bestätigten Beschluß des Ministerkomites auf Antrag der Schlockschen Hebräergemeinde genehmigt worden; ihre Kosten sollten aus dem Ertrage einer besonderen Schlachtsteuer getragen werden. Der Rat kam mit seinem auf Veranlassung der Bürgerschaft erhobenen Einspruch zu spät, in welchem er die Gründung der Schule durch den Hinweis, daß die Juden nur zeitweilig in Riga geduldet sind, hintertreiben wollte. In dem Schulprojekt, das dem Unterrichtsminister bei seinem Aufenthalt in Riga unterbreitet wurde, war ausgeführt, daß die jüdische Religion systematisch auf Grund der heiligen Schriften und die Bibel mit der Mendelssohnschen Übersetzung gelehrt werden sollten. „Der Hauptlehrer muß ein Ausländer hebräischen Glaubens sein, der im Geiste der reinen Aufklärung gebildet sein soll.“ Das war ganz im Sinne der Uvarovschen Schulpläne, und so war die Zustimmung der Regierung eine Selbstverständlichkeit. Die Eröffnung der Schule fand am 15. Januar 1840 mit einer Ansprache des aus München berufenen Schulleiters und Predigers Dr. Max Lilienthal statt. Es wirkten an ihr drei Juden und ein christlicher Lehrer. Mit der interimistischen Vertretung Lilienthals war der Unterlehrer Ruben Joseph Wunderbar betraut, an dessen Stelle der gleichfalls aus Bayern berufene Gemeindeprediger Dr. Abraham Neubauer trat.[252])

Alle diese Schulen verdankten ihre Entstehung einem Kompromiß zwischen konfessionellen und aufklärerischen Gesichtspunkten. Die jüdischen Massen urteilten naturgemäß in erster Reihe nach ihren traditionellen Anschauungen und werteten die Schulen je nach der Behandlung der jüdischen Lehrfächer. Und so ist es verständlich, wenn sowohl die stetige Ausdehnung der Profangegenstände wie auch die Verweltlichung der jüdischen Fächer Mißtrauen, ja, Widerstand bei dem einfachen Volke begegnete. Dieses wollte seinen Söhnen eine möglichst vollständige Ausbildung in den jüdischen Religionswissenschaften geben, während die Intelligenz die Meinung vertrat, daß sich die heranwachsende Generation wohl mit einem Überblicke, der jedenfalls nicht das Maß des Profanwissens übersteigen dürfe, begnügen müßte. „Es ist nicht nötig — schreibt J. B. Levinsohn[253]) — daß alle Juden ausnahmslos Rabbiner, Gelehrte, Philologen, Doktoren, Philosophen, Poeten werden.... Für den Mann aus dem Volke genügt, wenn er die Bibel mit einem entsprechenden Kommentar kennt, etwas Grammatik, die notwendigsten Satzungen aus dem Schulchan Aruch, wenn er einigermaßen Lesen und Schreiben in der Landessprache und die Grundregeln der Arithmetik erlernt, wenn er imstande ist, in hebräischer Sprache moralische Lehrbücher zu lesen und etwas in dieser Sprache zu schreiben....“ So wurde die Morallehre, ehemals ein integrierender Bestandteil des religiösen Lehrgebäudes, durch die Kritik und Betrachtungsweise der jüdischen Intelligenz als selbständiges Lehrfach von der Religion losgelöst, eine Anschauung, die nicht nur dem Gedankengange der westlichen Aufklärung, sondern auch der russischen Regierung völlig entsprach, die

sie für ihre Zwecke, für die Züchtung eines besonderen jüdischen Patriotismus, weidlich ausbeutete. Während die Verfolgungen und Bedrückungen das ganze Sinnen und Trachten der Massen erfüllten, träumte die aus ihrer Reserve hervortretende Intelligenz von der Sammlung aller „da und dort zerstreuten fortschrittlichen Elemente“[254]) für die Verbreitung der Aufklärung und die Erringung bürgerlicher Gleichberechtigung.

Ein Weg dazu war die Schule. Aber es gab noch andere Möglichkeiten, zu diesem Ziele zu gelangen. Vor allem durch die Ausnutzung der in den Regierungskreisen besonders seit dem Erlaß des Grundgesetzes von 1804 hervorgetretenen Strömung zur Aufklärung der Juden mittels behördlicher Maßnahmen, die in der Zeit Nikolaus I. reale Formen annahm. Man kann wenigstens dem äußeren Scheine nach diesem Vorgehen der Regierung Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit nicht ganz absprechen. Sie versuchte zunächst in das ihr verschlossene Dunkel des jüdischen Schrifttums hineinzuleuchten, um aus den Quellen die Lehren des Judentums kennen zu lernen. Der Talmud! Das war das große Mysterium, das es unter Aufbietung aller Mittel zu entdecken galt. Noch als Thronfolger hatte Nikolaus I. den Versuch gemacht, durch Förderung der Arbeit des Abtes Chiarini sich Klarheit über dieses mit sieben Siegeln verschlossene, tückische Geheimwerk des Judentums zu verschaffen. Das Ergebnis war ein elendiges Machwerk „Théorie du Judaisme“, ein Plagiat aus den Schriften Eisenmengers und ähnlicher Größen.[255]) Dann unternahm es Dr. E. M. Pinner durch Übersetzung des Traktates Berachot, die er dem Kaiser Nikolaus I. widmete, den Christen einen deutlichen Begriff von dem jüdischen Geistesleben, den Juden selbst eine Waffe im Kampfe gegen Vorurteile zu geben.[256]) Für alle diejenigen, welchen es um den Beweis der Schädlichkeit der talmudischen Lehre zu tun war, bildete dieses Werk eine Enttäuschung, so daß der Übersetzung des Traktates „Sanhedrin“ von Pinner die Druckerlaubnis von der Zensur versagt wurde, und sogar die Vorrede dazu erst zwanzig Jahre später erscheinen konnte.[257]) Denn der Regierung kam es natürlich weniger auf die Ermittelung der Wahrheit als auf Sammlung von Material für eine von ihr konstruierte These an. Und dazu konnten ihr weit mehr Schriften wie die schon erwähnte, im Jahre 1835 unter dem Titel Leitfaden „zur Kenntnis des wahren Glaubens“ erschienene Arbeit des getauften Juden, Temkin, die mit einer hebräischen Übersetzung in vielen Exemplaren unter der Geistlichkeit verbreitet und auch an Juden zum Teile unentgeltlich ausgegeben wurde, dienlich sein, weil sie dem Gedanken der Bekehrung von Juden zum Christentum Vorschub leistete.[258]) Aus dem gleichen Geiste entstammte später die Arbeit Skripizins, die in den siebziger Jahren von Ljutostanski zur Erhebung der Blutanklage gegen die Juden plagiiert wurde.[259]) So war statt der Erkenntnis der Quellen des jüdischen Schrifttums nur eine Stärkung der Vorurteile eingetreten, und vor allem der Talmud mit einem noch undurchdringlicheren Nebelschleier des Verdachtes umgeben. Es galt als unerschütterliche Überzeugung in weiten

Kreisen der Nichtjuden, daß nach dem Talmud und den rabbinischen Satzungen die Juden ihre ethischen und rechtlichen Normen nur gegenüber den eigenen Volksgenossen anzuwenden haben, Andersgläubige, insonderheit Christen, ganz außerhalb des Rechtes stehen, ja, sogar betrogen werden dürfen, daß der Talmud die Erlernung fremder Sprachen, die Beschäftigung mit der Wissenschaft, mit produktiver Arbeit verbiete, daß die Juden zur Wahrung unzähliger sinnloser Gebräuche angehalten werden, in denen nicht wenig Heidentum steckt, endlich, daß die Juden viele Geheimbücher besitzen und Ritualmorde bei ihnen vorkommen.[260])

Die nächste Folge dieser tiefgründigen Bemühungen zur Erkenntnis der jüdischen Religionsquellen war eine Verschärfung der Zensurbestimmungen für hebräische Bücher. Mit einem noch nie dagewesenen Rigorismus wurden z. B. durch die Initiative der Gegner des Chassidismus (Tugendhold, J. B. Levinsohn) besonders die chassidischen Bücher einer strengen Vorzensur unterworfen (1835), ein Jahr darauf aber die verschärfte Zensur auf die ganze hebräische Literatur ausgedehnt, die von allem Verdächtigen und Mißliebigen gesäubert werden sollte. Die Rabbiner, welchen diese Aufgabe zufiel, entledigten sich ihrer mit einer bedauerlichen Verständnislosigkeit und verstümmelten oder beseitigten oft Werke von außerordentlichem Werte, weil sie ganze Worte oder Gedanken nicht einfach erfaßten und ihnen einen falschen Sinn unterschoben. Diese Zustände führten so weit, daß die Juden die Abschaffung der rabbinischen Zensoren und Ernennung von Zensoren auf ihre Kosten forderten, was aber nicht gestattet wurde. Wenngleich die Zensur für russische Bücher ebenfalls bestand, so lag doch ein bedeutender Unterschied darin, daß die russische Literatur nur wegen Äußerung freiheitlicher Gedanken verfolgt wurde, während man in den hebräischen Büchern gefährliche Gedanken gewaltsam entdecken wollte, ohne von ihrem Inhalt die leiseste Ahnung zu haben.[261]) Eine andere Waffe im Kampfe gegen die Juden war die Abschaffung der nationalen Tracht, des Bartes, der Schläfenlocken, der Kopfbedeckung der Frauen, der langen Kleidung der Männer. Diese Forderung entsprach sowohl den Wünschen der Regierung als auch der fortschrittlich gesinnten Intelligenz, die mit dem Eifer, der einer besseren Sache wert gewesen wäre, das Volk zu überzeugen suchte, daß die Regierung dabei von den lautersten Absichten sich leiten lasse.[262]) Das klang freilich wie ein Hohn, wenn man bedenkt, mit welchen Mitteln die Regierung durch ihre Schergen diese humanen Ziele erreichen wollte, wie die Polizeiagenten Juden auf öffentlicher Straße überfielen und ihnen Bart und Haare scherten oder den Kaftan zurechtschnitten. Welch ein Mangel an Kenntnis der Volksseele, die die Tracht, gleichgültig ob mit Recht oder Unrecht, mit dem Nimbus religiöser Heiligkeit umgab, bekundete sich in dem zu edlem Wetteifer vereinten Vorgehen der jüdischen Intelligenz und der russischen „Kulturträger". Ganz allmählich, zuerst durch vereinzelte Maßnahmen, dann durch ganze Gesetze, führte die Regierung ihren Kampf. Ein Zwang zur Anlegung der deutschen Tracht wurde in dem Grundgesetz von 1835

nur für den Aufenthalt in den Gouvernements außerhalb des Ansiedelungsrayons vorgeschrieben. Vier Jahre darauf wurde die Erlaubnis zum Tragen der nationalen Kleidung von der Entrichtung einer jährlichen Abgabe abhängig gemacht unter Androhung schwerer Strafen für alle Zuwiderhandelnden. Endlich dehnte das Gesetz vom Jahre 1844 die Vorschrift auf alle Juden männlichen und weiblichen Geschlechtes aus, abgesehen von Kindern unter 10 Jahren und Personen über 60 Jahren.[263])

Diese etwas groteske Paarung geistiger Bevormundungspolitik von russischer und jüdischer Seite bildet ein überaus wichtiges Kapitel in der Vorbereitung des Planes der Regierung zur Aufklärung der jüdischen Massen. Man muß zugeben, daß die Regierung vielleicht aus einem gewissen Verantwortlichkeitsgefühl, vielleicht im Bewußtsein ihrer inneren Schwäche und Unbeholfenheit, anfangs recht vorsichtig zu Werke ging und sich auf einzelne, wenn auch harte, Maßnahmen beschränkte. Was immer sie dabei unternahm ohne den Rat und die Mithilfe von Juden, fiel grobschlächtig, einseitig, blind, brutal aus. So war es ein naheliegender Gedanke, sich die jüdischen Aufklärungsbestrebungen, die natürlich den herrschenden Kreisen nicht verborgen bleiben konnten, zunutze zu machen. Es war daher kein bloßer Zufall, wenn die Arbeiten des „russischen Mendelssohn" Isaak Beer Levinsohn auch bei der russischen Regierung eine gewisse Förderung erfuhren. Seine Schrift „Teudah Bejisrael" (1828) enthielt ein detailliertes Reformprogramm, im wesentlichen eine Kopie jenes Schemas, das in den westeuropäischen Staaten den Emanzipationsgesetzen zu Grunde gelegt wurde. Er erörtert dort vor allem die Frage, ob die Erlernung der althebräischen Sprache und ihrer Grammatik für den Juden eine unumgängliche Pflicht sei, ob er auch andere Sprachen und weltliche Wissenschaften betreiben dürfe, welchen Nutzen er davon ziehen würde, ob nicht vielleicht der Schaden größer sei als der geistige Gewinn. Ungeachtet der Gegnerschaft von Seiten der Orthodoxie und der Chassidim, mit welcher der Autor von vornherein gerechnet hatte, lautete seine Antwort durchaus bejahend. Unter Berufung auf den Talmud und das mittelalterliche Schrifttum will er beweisen, daß jeder Jude wohl Bibel und die hebräische Sprache, aber als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft überdies fremde Sprachen, namentlich die Landessprache und die Profanwissenschaften erlernen müsse. Die Mehrheit der jüdischen Gesetzeslehrer erwarb ihren Lebensunterhalt durch Handwerkertätigkeit, ohne sogar physische Arbeit zu scheuen, und verließ sich nicht wie die heutigen Chassidim und Scheinheiligen auf fremde Hilfe, diese Tagediebe, welche den Gemeinden eine so schwere Bürde auferlegen. Die Tatsache, daß der weitaus größere Teil der Juden in Rußland sich mit Handel abgibt, widerspricht der Torah und dem gesunden Menschenverstande, und darum ist es unbedingt nötig, für die Verbreitung des Handwerks und der Landwirtschaft zu sorgen. Die Hoffnungen des Autors auf dieses Werk erfüllten sich nicht, und da die von ihm eingeleitete Subskription nicht einmal die nötigen Druckkosten zusammenbrachte, sank dem

von Unrast und Not gepeinigten, in einer elenden Hütte nahe bei Kremenez hausenden Mann der Mut und Glaube an die Hilfe seiner Brüder, und er entschloß sich, an die Regierung zu appellieren. Am 2. Dezember 1827 übersandte er das Manuskript seiner Arbeit dem Minister für Volksaufklärung und Leiter der geistlichen Angelegenheiten der fremden Konfessionen, Admiral Šinkov, mit einem ausführlichen Begleitschreiben.[264]) Er sucht darin darzulegen, daß es sein Hauptbestreben gewesen sei, die Grundlage der jüdischen Religion mit dem bürgerlichen Leben in Einklang zu bringen und einen Weg zu finden, um die durch den Fanatismus und das Vorurteil der Rabbiner bewirkte schädliche Richtung in vernünftige Bahnen zu lenken. Im Gegensatze zu den Aufklärern, welche mit dem Fortschritte zugleich die jüdische Tradition in Bausch und Bogen verdammten, verteidigte Levinsohn den Talmud als unveräußerliches Kulturgut seines Volkes, aber gleich jenen schilderte er die jüdischen Massen als fanatisch, unwissend, voller Vorurteile, denen erst Liebe und Verständnis für die Umgebung und die Begriffe des Bürgertums beigebracht werden müssen. Der Erfolg seiner Bittschrift war die Gewährung einer Gratifikation aus Staatsmitteln in Höhe von tausend Rubeln, durch welche das Erscheinen des Werkes erst ermöglicht wurde. Diese offizielle Approbation sicherte der Schrift eine größere Verbreitung und flößte manchen Kreisen ein gewisses Vertrauen zu den Handlungen der Regierung ein. Ermutigt machte sich Levinsohn von neuem an die Arbeit, suchte in den folgenden Schriften seinen Standpunkt noch deutlicher darzulegen, und verlieh dem Kampfe gegen die Chassidim noch schärfere Formen. Aber trotz mancher gemeinsamer Gedanken behagte der Regierung seine Anhänglichkeit an das überkommene Schrifttum sehr wenig, und besonders die hohe ethische Bewertung des Talmud war ihr durchaus unsympathisch.

Mit Levinsohn stimmten wohl die allermeisten Anhänger der Aufklärung in dem Punkte überein, daß eine erfolgreichere Einwirkung auf die jüdischen Massen unbedingt der Mithilfe der Regierung bedürfe, ja, der Anwendung von Zwangsmitteln nicht entraten könnte. Einer von ihnen, der Lehrer und Sekretär des jüdischen Komites in Warschau, Hermann Jeseanowski, arbeitete auf Veranlassung des Ministers der inneren Angelegenheiten Bludov einen Plan für die Gründung jüdischer Schulen und anderer Reformen aus, der von Levinsohns Vorschlägen darin abwich, daß das Talmudstudium aus dem Lehrplane vollständig verschwunden war, weil es nach Ansicht des Autors die Hauptursache der Entfremdung der Juden von ihrer Umgebung bilde.[265]) Dieser Standpunkt fand natürlich in Bürokratenkreisen weit mehr Anklang als Levinsohns Neigung für die jüdische Tradition und übte auf die Reformtätigkeit einen bestimmenden Einfluß. So mehrten sich die Kundgebungen aus der Mitte der jüdischen Gesellschaft, welche ein Eingreifen der Staatsgewalt forderten, und damit die Voraussetzungen für die weitere Judenpolitik der russischen Regierung schufen, welche ihr hauptsächliches Augenmerk auf die Schulfrage richtete. Die Nachricht von der seitens der

Regierung geplanten Schulreform wurde von den Maskilim als größter Triumph, den das Judentum seit Jahrhunderten erlebte, gefeiert.[266]) Nicht nur aus ideellen Gründen, sondern, weil viele dieser merkwürdigen Idealisten ,welche ihrem ungezügelten Bildungsdrang oft die schwersten Opfer brachten, jetzt die Möglichkeit einer gesicherten Versorgung zu finden hofften.[267])

Nach den grundsätzlichen Darlegungen Levinsohns in seiner dem Zarevicz Konstantin Pavlovicz überreichten Denkschrift (1823)[268]), im Teudah Bejisrael und in seinen späteren Projekten (1831, 1834)[269]) war es das Memorandum des podolischen Generalgouverneurs, welches den Anfang zu einer planmäßigen Behandlung der Aufklärung bilden wollte (1832).[270]) Im wesentlichen wurde in allen diesen Projekten nur ein und derselbe Grundgedanke variiert, der dann in dem Referate des Ministers Uvarov an das Komite für die Judenreform seinen prägnantesten Ausdruck fand. Er verwies darin auf das Vorgehen der europäischen Regierungen, welche längst davon abgekommen seien, die Judenfrage durch Verfolgungen und Gewalttätigkeiten lösen zu wollen; auch für Rußland sei diese Periode vorbei. Die Völker werden nicht ausgerottet, insbesondere nicht jenes Volk, dessen neueste Geschichte an den Füßen von Golgatha beginnt. Es sei zwar kaum möglich, die Juden durch Bildung ihrem Glauben abwendig zu machen, aber die Schäden, welche durch falsche und fanatische Gesetzesauslegung entstehen, müßten wettgemacht werden. Die bedeutendsten Vertreter der Judenheit stimmen darin überein, daß dieses Moment eine der Hauptursachen ihrer nationalen Erniedrigung sei, und daß der Talmud, dessen Einfluß nirgends so groß wie in Rußland und Polen sei, sie sittlich zu Grunde richtet. Nur durch die Aufklärung werde die notwendige Säuberung ihrer religiösen Vorstellungen erfolgen. „Säuberung", das bedeutete freilich nichts anderes als Verlassen des angestammten Glaubens und Übertritt, was natürlich nur andeutungsweise erwähnt werden konnte, da sich sonst der weitaus größte Teil der Juden abgestoßen gefühlt hätte. Als das beste Mittel zur Aufklärung der Juden empfiehlt der Minister die Gründung von Volks- und höheren Schulen mit russischer Unterrichtssprache, in denen neben den allgemeinen Wissenschaften auch die hebräische Sprache und das göttliche Gesetz nach der heiligen Schrift gelehrt werden. Als Lehrer kommen für die niederen Schulen „vertrauenswürdige" Melamdim, für die höheren Schulen aufgeklärte Juden aus Rußland und Deutschland in Betracht; während der Übergangszeit kann, falls Mangel an russischen Lehrkräften herrscht, auch in deutscher Sprache unterrichtet werden.[271]) Wie die Rekrutierung, so war die Schulreform nur eine andere Methode zur Erreichung des gleichen Zieles, der Bekehrung zum orthodoxen Glauben. Was gegenüber der unitarischen Kirche durch Schulgründungen und Belohnung der Schwachen und Wankenden erreicht wurde, sollte im wesentlichen auch auf die Juden Anwendung finden. Das schien um so notwendiger, als die Juden in allen offiziellen Darstellungen als disparates, die göttliche und menschliche Weltordnung zersetzendes Element erschienen, und durch die Verleumdungen der

Chiarini, Magnitzki und ihrer Helfershelfer aus den Reihen der Täuflinge die Überzeugung von der Gefährlichkeit des Talmud zu einem unumstößlichen Dogma der offiziellen Terminologie geworden war, welches durch das berüchtigte, auch in Rußland verbreitete Pamphlet des Mc. Caul „Old Paths" seine stärkste Stütze erhielt.[372]) So wiegte sich die Petersburger Bürokratie in der täuschenden Hoffnung, durch die Unterdrückung des Talmudismus auch alle wirklichen und vermeintlichen Schäden der jüdischen Gesellschaft mit Stumpf und Stil auszurotten.

Dieser Überzeugung war letzten Endes auch ein Mann wie Uvarov, welcher in der Judenfrage als eine Art Spezialist galt und ein unfehlbares Mittel zur Erreichung befriedigender Zustände in der Heranziehung der von Vorurteil und Aberglauben nicht getrübten geistlichen und pädagogischen Autoritäten unter den westeuropäischen Juden erblickte.[373]) Als er im Jahre 1838 auf einer Dienstreise durch die Stadt Riga kam, wurde ihm die Bittschrift der jüdischen Gemeinde zur Errichtung einer Schule überreicht, die, wie oben dargelegt, auch im folgenden Jahre mit kaiserlicher Genehmigung eröffnet wurde. Das war ein gewaltiger Schritt auf dem Wege einer wirksamen aktiven Förderung der Bestrebungen der Maskilim durch das Eingreifen der Regierung. Die Gründung der Rigaer Schule hatte daher eine über die Lokalgeschichte hinausreichende prinzipielle Bedeutung. Auf beiden Seiten, bei den Maskilim und bei der Regierung, ließ man sich leichtfertig und unbesonnen von einem oberflächlichen Enthusiasmus hinreißen. In einem Berichte des Dorpater Professors Rosberg über die Schule, der später dem Referate Uvarovs an den Kaiser angefügt wurde, heißt es: „Die jüdische Schule in Riga — die vor kurzem unter Leitung des erfahrenen, rechtschaffenen, grundgelehrten Direktors Lilienthal eröffnet worden ist, vermochte sich schon zu entwickeln und steht in Blüte. ... Die gegenwärtige Lage dieser frischen Pflanzstätte der Aufklärung, welche die kühnsten Erwartungen übertrifft, verspricht die erfreulichste, glänzendste Zukunft."[374]) Und nicht anders lautete eine Stimme aus dem Kreise der Maskilim: „Dem Vernehmen nach steht dieser Mann auf der höchsten Stufe der Bildung. Er kennt einige Sprachen; er ist zugleich ein ausgezeichneter Redner: Jeden Sabbat tritt er vor dem Volke in der Synagoge mit einer moralischen Predigt auf".[375]) Dr. Max Lilienthal, der hier Charakterisierte, war im Jahre 1815 in München geboren und hatte kurz vor seiner Berufung die Universitätsstudien vollendet. Trotz seiner geringen Kenntnisse der hebräischen Sprache und Talmudliteratur, vor allem aber wegen seines freien religiösen Standpunktes wurde er für den verantwortungsvollen Posten, zu dem ihm eine Empfehlung des Magdeburger Rabbiners Ludwig Philippson verholfen hatte, besonders geeignet gehalten. Dank seinen pädagogischen Fähigkeiten und dem Enthusiasmus, mit welchem er sich seiner Aufgabe widmete, gelang es ihm, die Schule auf ein solches Niveau zu heben, daß er den lebhaften Beifall des Ministers Uvarov fand, der ihm in dem Dankschreiben für die Widmung der Predigten unter anderem die bezeich-

nenden Worte schrieb: „Es ist wünschenswert, daß Ihre Mitbrüder ebenso richtig die Pläne der Regierung in bezug auf sie auffassen möchten, wie Sie dieselben auffassen. Dieses ist nur möglich durch eine vernünftige Bildung zu erreichen, und der feste Grund dazu ist schon durch die Richtung ebräischer Schulen in einigen Städten Rußlands gelegt.“...[276]) Der gute Ruf der Rigaer Schule in den Maskilimkreisen wurde von diesen zu einer intensiveren Propaganda ihrer Ideen ausgenutzt, wobei sie sich den Beistand Lilienthals sichern wollten. Zahlreiche führende Persönlichkeiten der Maskilim unter ihnen der bekannte Schriftsteller Mordechai Aaron Günzburg, traten mit ihm in Briefwechsel[277]), und der Dichter Abraham Mapu verhimmelte ihn in einem Poem.

Die Regierung schritt nun bald an die Ausführung ihres weiteren Planes, indem sie zuerst in Odessa, Kiev, Wilna, Witebsk, Poltava, Mitau Komites aus Gouvernementsbeamten und gebildeten Juden einsetzte, welche zunächst die Richtlinien für die Stellung des Rabbiners, sodann aber auch für die jüdische Erziehung und den Schulunterricht ausarbeiten sollten.[278]) Die stillschweigende Voraussetzung für eine intensivere und fruchtbringende Beteiligung der Juden an diesen, durch ihren offiziellen Charakter von vornherein kastrierten Komites bildete die Hoffnung, daß den gebildeten und aufgeklärten Juden die Gleichberechtigung ohne Umstände zugestanden werden würde. Nur so versteht man den Enthusiasmus, mit dem die weltfremden Idealisten diese Institution begrüßten. Von Seiten des größten Teils der Juden, schrieb Dr. Lilienthal in der Vorrede zu seinen gesammelten Predigten, geschehe nichts für die Reform, lediglich die Regierung mühe sich, und namentlich die kürzlich errichteten Komites seien berufen, den Kultus zu bessern, das politische und religiöse Leben zu heben.[279]) Und ein anderer Maskil hoffte, daß die Vorschläge der Komites die Juden aus der Sphäre ihrer „Unwissenheit und der Finsternis“ herausführen werden.[280]) In diesem Sinne waren auch die Aufrufe der Führer der Maskilim in Wilna und Minsk, Nissan Rosenthal, Zewi Klaczko, Perl Bompi abgefaßt, und den gleichen Geist atmeten die Bestrebungen des Philanthropen in Minsk, David Linin, zur Reform der Talmudtorahschulen, sowie des Basilius Stern, der mit Chajim Efrusi und Moses Lichtenstadt Rabbinerschulen in Rußland gründen wollte.[281]) „Der Geist des Wohlwollens und der Milde, der sich von der Höhe des Thrones auf uns ergießt und in der Errichtung der Komites zum Ausdruck kommt ...., so heißt es in dem Aufruf der Wilnaer Maskilim ...., verleiht uns den Mut zum Schutze der Aufklärung und des Fortschrittes aufzutreten.“ Und dann werden dort nach einer scharfen Kritik der gegenwärtigen Geistesverfassung der Juden als erforderliche Reformen Regelung der Rabbinerfrage, Errichtung eines geistlichen Konsistoriums, Ausbau der vorhandenen Schulen und Einrichtung neuer, landwirtschaftliche und handwerksmäßige Ausbildung der Juden, Berufung ausländischer, akademisch gebildeter jüdischer Geistlicher und Einrichtung von Rabbinerseminaren hingestellt.[282])

Zu ähnlichen Schlüssen gelangten die Maskilim in Odessa und ihre ultraradikalen Gesinnungsgenossen in Brisk, deren Ideal gar die Pariser Konsistorialverfassung und die assimilatorische Politik bildeten.[283])

Diese Projekte deckten sich fast in allen Punkten mit dem Programm, das schon längst von J. B. Levinsohn ausgearbeitet worden war, der für eine gründliche Reform des jüdischen Lebens fünf Kardinalforderungen erhoben hatte, nämlich Einrichtung von Schulen für Knaben und Mädchen mit Profanunterricht und Unterweisung im Handwerk, Schaffung eines Konsistoriums zur Verwaltung aller jüdischen geistlichen Angelegenheiten und Einsetzung eines Oberrabbiners, für jede Stadt Ernennung eines Predigers, der weniger auf das Scholastische als auf lebendige Religionslehre Gewicht legt, Erziehung von Juden für die Landwirtschaft und Viehzucht und endlich Vermeidung jeglichen Luxus in Kleidung, Haushalt oder sonstiger Lebensführung, um nicht unwillkürlich in die Augen zu fallen und Haß zu erregen.[284]) Also längst vor den Veröffentlichungen der Wilnaer Maskilim und ihrer Freunde standen diese Ziele als Ideal der Aufklärungsbestrebungen fest. Diese Aufrufe und Agitation sollten, wie ein Historiker dieser Epoche zutreffend bemerkt,[285]) weniger für die breiten Massen bestimmt sein, als den Komitemitgliedern gewisse Direktiven für ihr Verhalten geben. Die den Gouvernementskommissionen gestellte Frist für die Beendigung ihrer Arbeiten (1. Januar 1841) war noch nicht abgelaufen, als die Regierung, ohne die Ergebnisse abzuwarten, an die Ausführung ihres allgemeinen Reformplanes schritt, dessen Anfang die Reformierung der Schulen bezw. Ausdehnung des Schulnetzes bilden sollte. Die Maskilim waren ihrerseits mit allen Kräften bemüht, sich nicht den Wind aus den Segeln nehmen zu lassen und ihre Ideen bei der Regierung durchzusetzen.[286]) Aber die Regierung fragte nicht viel nach den Ansichten der Juden und hielt sich lediglich an das, was ihr gut und nützlich schien. Damit war ein Gegensatz geschaffen, der allein genügt hätte, um die sich trennenden Wege der Aufklärer und der Regierung allen zu Bewußtsein zu bringen. Aber die Kluft war doch tiefer und unüberbrückbarer, da beide Teile von zu verschiedenen Voraussetzungen ausgingen. Für die russische Regierung war einzig und allein das Unifizierungsbestreben, eine schematische äußerliche Gleichmacherei, die alle Bewohner des Reiches zu einem Volke und einem Glauben unter einem Zaren ummodeln und jeden Widerstand gewaltsam unterdrücken wollte, maßgebend, während die Maskilim in ihrer absoluten Naivität und Weltfremdheit an die edlen Absichten Uvarovs und seiner Genossen glaubten. Und doch hätten sie sich nach den Erfahrungen, die man noch nicht drei Jahrzehnte zuvor in Polen mit der Regierung und dem Protektorate deutscher Juden (David Friedlaender) zur Aufklärung der jüdischen Massen gemacht hatte, sagen müssen, daß jedes derartige Beginnen nicht allein aussichtslos, sondern vor allem höchst verderblich werden könnte.[287]) Zumindest von Lilienthal hätte man eine kritischere Einschätzung seiner Fähigkeiten und Aufgabe erwarten dürfen. Aber

in seinem offenbar krankhaften Ehrgeiz ließ er sich von den schönen Redensarten Uvarovs einfangen und übernahm eine Mission, der er nicht gewachsen sein konnte. Statt sich mit der Rolle des bescheidenen Predigers und Lehrers zu begnügen, wurde er Träger einer vermeintlichen Kulturaufgabe, die er mit dem ganzen Starrsinn des Neuerers und bar jedes Verantwortungsgefühls verfolgte.[288]) Darin lag der Keim zu Konflikten, daran scheiterten schließlich alle die rosigen Hoffnungen, in denen die naiven Träumer der Haskalah sich wiegten.

Sechstes Kapitel.

Uvarovs und Lilienthals Schulreformpläne. Projekt der Heranziehung ausländischer Lehrkräfte. Begeisterung in Westeuropa. Irrtümer der deutschen Aufklärer. Lilienthals erste Reise durch den Ansiedlungsrayon. Kühle Aufnahme seiner Pläne, teilweise heftiger Widerstand, besonders in Minsk. Lilienthals Eintreten für energische Maßnahmen der Regierung. Seine Schrift „Bote des Heils“; seine zweite Reise. Äußere Scheinerfolge. Enthusiasmus und Fanatismus der Maskilim. Lilienthals Beziehungen zur Orthodoxie und zu den Maskilim. Lilienthal und Levinsohn. Rückkehr nach Petersburg. Verhandlungen mit Cremieux und Montefiore. Beratungen der Schulkommission. Die Ergebnisse der Beratungen. M. A. Günzburg's „Künder der Wahrheit“. Einführung der Kronschulen. Lilienthals Enttäuschung und heimliche Flucht nach Amerika. Das Fazit seines Wirkens. Zwiespalt zwischen Volk und Maskilim.

So weit waren die Dinge gediehen, als der Kaiser seine grundsätzliche Genehmigung zu dem ihm unterbreiteten Reformprogramm erteilte und den Minister Uvarov zur Ausführung desselben ermächtigte.[289]) Im Januar 1841 berief dieser Lilienthal nach Petersburg, um gemeinsam mit ihm einen Aktionsplan auszuarbeiten. Nach den offiziellen Quellen sollen Lilienthals Vorschläge sich auf die Beseitigung der Chadarim, der Melamdim und mangels geeigneter Lehrkräfte im Inlande (er fand in ganz Rußland nur einen einzigen pädagogisch hinreichend vorgebildeten Juden, Salomon Salkind)[290]) auf Heranziehung jüdischer Lehrkräfte aus Deutschland für die neu zu errichtenden Schulen bezogen und die Billigung des Ministers gefunden haben, während Lilienthal selbst erklärt haben will, daß „jedes Hindernis leicht überwunden werden würde, wenn der Kaiser den Juden auf einmal eine vollständige und gänzliche Gleichberechtigung gewähren würde.“ Wie dem auch sei, jedenfalls ist es glaubhaft, daß der Minister darauf ablehnend antwortete: „Die Juden müssen den Anfang machen, sie müssen die Gunst des Kaisers zu erringen suchen, ihre Hoffnungen und Wünsche werden in diesem Lande der absoluten Regierung eher in Erfüllung gehen als in irgendeinem Lande“. Besonderes Gewicht hatte Lilienthal in dem Gespräche auf die Heranziehung der westeuropäischen Juden gelegt; er versicherte, daß man im Auslande unschwer 30 Männer finden würde, welche das Werk der Regierung mit allen Kräften fördern und sich ihr als Lehrer bereitwilligst zur Verfügung stellen würden; er empfahl weiter, daß in den künftigen Schulen die Bibelübersetzungen von Philippson und Herxheimer Verwendung finden sollten.[291]) Uvarov war mit diesen Vorschlägen ganz einverstanden und mit seinem Wissen schrieb Lilienthal an Philippson, Geiger, Zunz, Jost und andere ausführlich über seine und der Regierung Absichten. Er legte einen Plan der Gründung von 200 Schulen für die russischen

Juden dar und bat um moralische Unterstützung, vor allem um Benennung geeigneter Lehrkräfte. Philippson, wie immer leicht entzündlich, und mit ihm Jost, Baruch Auerbach aus Berlin und Benedikt Levi aus Worms beeilten sich, ihre Sympathien und Hoffnungen für die ihnen großzügig dünkenden Pläne der Regierung in Briefen an Lilienthal kundzugeben, während Zunz und Luzzato aus privaten Gründen ablehnten. Bald darauf traten die beiden ersten in direkten schriftlichen Verkehr mit dem Minister.[292]) In Jost's „Israelitischen Annalen" erschien eine Aufforderung zur Meldung für die Lehrerstellen, und damit keine unnütze Konkurrenz und Eifersucht zwischen den beiden Männern aufkomme, gestattete Uvarov die Veröffentlichung eines gleichartigen Inserats in Philippsons „Allgemeine Zeitung des Judentums".[293]) Mit fabelhaftem Energieaufwand und rastlosem Interesse betrieb Lilienthal die Propaganda in und außerhalb Rußlands. Eine geradezu hypertrophische Begeisterung ergriff die führenden Geister der westeuropäischen Judenheit, die in dem „großen Minister" so eine Art Messias erblickten und die geplante Reform als „eine unerwartete, wohltätige Himmelsvorschaft" begrüßten, deren Ausführung eine neue Geschichtsepoche inaugurieren und die Massen aus dem Zustande der „Verrohung und Unkultur" zu den lichten Höhen der westlichen Zivilisation emportragen würde. Diesen Juden, die kaum die Fesseln des Ghettos abgestreift, sich in die neue Kulturwelt nur mit Mühe einzufühlen begonnen hatten, und doch noch alle Züge moralischer und physicher Knechtung an sich trugen, schmeichelte es nicht wenig, in der Rolle von Beglückern und Erlösern ihrer Glaubensbrüder aufzutreten, welche sie als Gegenwert für den Verlust des nationalen Eigenlebens mit dürftigen Brosamen vom Tische europäischen Wissens abspeisen wollten. So zweifellos sie auch wenigstens in der Mehrheit von den besten Absichten beseelt waren, so tatbereit und opferwillig viele von ihnen ans Werk schritten, so brutal und bar jedes Verständnisses für die Lage und Bedürfnisse des Volkes war ihr Beginnen, das, willfährig den Interessen der Regierung dienend, auch vor gewaltsamer Beseitigung aller moralischen Hindernisse nicht zurückschreckte. Es gab schließlich auch besonnenere Köpfe, die auf das jämmerliche Fiasko eines Herz Homberg in Galizien deutend, vor Überstürzung und Unterschätzung des Widerstandes der Massen warnten, aber sie blieben ungehört.[294]) Lilienthal war unverbesserlich in seiner rationalistischen Verblendung und doktrinären Starrsinnigkeit und wähnte, mit dem Rotstift des Schulmeisters in der Hand, den natürlichen Verlauf der Dinge nach seinen Dogmen korrigieren, das Rad der Geschichte nach seiner dürren Buchweisheit lenken zu können. Welch eine Torheit! Wenngleich die Meldungen der Kandidaten täglich wuchsen, und bald das erste Hundert überschritten hatten, Männer wie Abraham Geiger, Isaak Noah Manheimer, Salomon Sulzer sich bereit fanden, Mittel zur Ausbildung junger Leute zu beschaffen und selbst zu ihrer Unterweisung beizutragen, so fehlten doch alle inneren und äußeren Voraussetzungen für eine rasche und gründliche Durchführung der

Reform. Die Regierung hatte keine Mittel zur Verfügung gestellt, zumal sie an der Empfänglichkeit der Juden für die neuen Gedanken zweifelte und nicht ohne weiteres davon überzeugt war, daß die „neologe“ Richtung, welcher doch die Kandidaten ausnahmslos angehörten, einen auch im Staatsinteresse wünschenswerten Umschwung herbeiführen würde. Die Hemmungen, welche in den jüdischen Verhältnissen lagen, waren denn auch wirklich nicht zu übersehen. Und so drängte sich von selbst der Gedanke auf, eine gründliche Vorbereitung zu erstreben, bevor an ernsthafte Realisierung der Schulreform gedacht werden konnte.[295])

Zu diesem Behufe sollte Lilienthal eine Reise durch den Ansiedelungsrayon unternehmen und den Massen in den jüdischen Zentren klar machen, daß die geplanten Reformen den Inbegriff aller Weisheit darstellen, und nur ihr Heil erstreben, ihr geistiges und moralisches Niveau heben sollen. Die Aufgabe war wahrlich nicht gering und hätte auch tragfähigere Schultern als Lilienthals niederdrücken können. Der arme, von Satrapen aufs Blut ausgesogene Jude sollte die Petersburger Bürokratie plötzlich als den wahren Messias, als den Erlöser aus Schmach und Schande feiern, die moderne Schule als den Quell der Beglückung preisen, während seine Söhne gewaltsam ins Heer eingereiht wurden, in fernen Provinzen eines jammervollen Todes starben, oder durch Zwangstaufe die Bande mit Volk und Familie lösten, und niemand zweifeln konnte, daß die Schule keinem edleren Zweck als die Kantonisteninstitution, nämlich der Bekehrung, dienen, d. h. wohl die Methode und Form sich ändern, das Ziel aber das gleiche bleiben würde. In seiner mit Jugend und Unkenntnis der jüdischen Zustände teilweise entschuldbaren Unbeholfenheit, wußte Lilienthal nicht recht, wie er die Sache beginnen sollte, und suchte sich bei L. Mandelstamm, einem Anhänger des extremsten Flügels der Maskilimpartei, zu informieren. Dieser erteilte ihm eine Auskunft, welche weniger den Kern der Sache traf, wohl aber dem Fragesteller einen willkommenen Deckmantel für seinen radikalen Standpunkt bot. Mandelstamm erklärte nämlich freimütig, er hoffe, die Regierung werde durch gewaltsame Eingriffe alle die aus der nationalen Isolierung und aus angeborenen Fehlern der Juden resultierenden Schäden wettzumachen wissen.[296]) Diese Bestätigung seiner früheren vorgefaßten Meinung durch einen, der als Kenner der jüdischen Verhältnisse gelten durfte, war für Lilienthal ein Gewinn, denn er gab sich jetzt noch weniger Mühe, in fremdes Seelenleben einzudringen und blieb mit seinem von Sachkunde kaum getrübten Urteil an der Oberfläche der Dinge haften.

Die erste Station auf Lilienthals Propagandareise sollte nach den ministeriellen Weisungen Wilna, die jüdische Metropole, bilden. Dort war im Frühjahr des Jahres 1841 von dem Ehrenbürger Nissan Rosenthal aus eigenen Mitteln eine reformierte Schule gegründet worden, deren vorzüglicher Ruf Uvarov bestimmte, Rosenthal nach Petersburg einzuladen, wo dieser u. a. erwirkte, daß der Minister ihm gestattete, sich mit Lilienthal zu gemeinsamem Vorgehen zu verbinden. Auf der Rückreise verweilte er kurze Zeit in Riga, und Lilienthal schloß

sich ihm auf dem weiteren Wege nach Wilna an. Die Nachricht von Rosenthals Beziehungen zur Regierung verbreitete sich rasch in den jüdischen Gemeinden, welche ihm ehrende Begrüßungen bereiteten, die er bescheiden zurückwies, weil ein gut Teil der ihm angedichteten Verdienste seinem Gefährten Lilienthal gebührte.[297]) Wenngleich nicht mit lautem Jubel, so doch mit einer gewissen respektvollen Neugier für den Fremdling und seine Absichten wurde Lilienthal bei dem Einzuge in Wilna empfangen.[298]) Mehr durfte er, der für sein Eindringen in das bedeutendste jüdische Kulturzentrum jener Tage keine andere Legitimation als den papierenen Auftrag einer Regierung vorweisen konnte, füglich nicht verlangen. Wenn weite Schichten seiner Mission, den Mittler zwischen Regierung und Juden zu spielen, mit Skepsis begegneten und schließlich auch die Opposition erwachte, so trug daran nicht zum wenigsten sein schulmeisterliches Auftreten die Schuld. In der Versammlung der Wilnaer Gemeindevertreter, wo Lilienthal sein Programm und den Zweck seines Kommens auseinandersetzte, hörte man ihn ruhig, doch mit staunender Ungläubigkeit, an. Die Alten saßen, in tiefes Nachdenken versunken, da, einige auf ihre silbergeschmückten Stöcke gestützt, oder auch ihre langen Bärte streichend, und schienen von ernsten Gedanken und wohl zu rechtfertigenden Zweifeln bewegt, bis endlich ihr Oberhaupt die bedeutungsvolle Frage tat: „Doktor, sind Sie aber auch mit den Beweggründen unserer Regierung bekannt? Das Verfahren, welches man gegen alle, außer gegen die griechischen Christen, beobachtet, zeigt deutlich, daß die Regierung beabsichtigt, nur eine einzige Kirche im ganzen Reiche zu haben, daß sie nur ihre eigene Macht und Größe, nicht aber unser künftiges Wohl im Auge hat; mit Bedauern müssen wir bekennen, daß wir nur geringes Vertrauen in die neuen, von dem Ministerrat vorgeschlagenen Maßregeln setzen und nur mit trüben Ahnungen in die Zukunft schauen."[299]) Im weiteren Verlauf der Debatte warnte Lilienthal vor nutzlosem Widerstande gegen die Regierung, durch welchen die Juden nur Unzufriedenheit erregen und sich selbst größeren Gefahren aussetzen würden. Das beste wäre, die Sache selbst sofort in die Hand zu nehmen und durch Gründung von Schulen unwillkommener Einmengung von außen vorzubeugen. „Doch — fragte ein anderer Teilnehmer der Versammlung — welche Sicherheit können Sie uns bieten, daß unsere Religion nicht angetastet wird?" Eine Garantie, lautete Lilienthals Antwort, könne er freilich nicht übernehmen, da in Rußland nur der unbeschränkte Wille des Kaisers herrsche. Doch versichere er, daß er in dem Momente, in welchem er zu der Überzeugung gelange, daß die Regierung irgendwelche heimliche Absichten gegen das Judentum hege, seiner Mission entsagen würde.[300]) Dieses Gelöbnis machte einigen Eindruck, doch die Stimmung blieb in allen Lagen reserviert. Die Maskilimkreise fühlten sich durch den allzu bestimmten, fast polizeimäßigen Ton, mit welchem Lilienthal seine Gedankengänge entwickelte, abgestoßen, und nahmen es ihm übel, daß er sich mehr an die Orthodoxen und Chassidim wandte, auf deren Gesinnung es ihm in erster Linie ankommen mußte. Als besonderen Grund zur Abneigung gegen

das Reformwerk durften die Melamdim ins Treffen führen, daß die neue Schule sie ihres Erwerbs zu berauben drohte. Und die Aussicht auf neue drückende Abgaben, von deren Erträgnissen die Kosten der Reform bestritten werden würden, war wenig geeignet, Sympathien für den Abgesandten der Regierung zu wecken.[301])

Dennoch wäre es völlig verfehlt, anzunehmen, daß Lilienthals Aufenthalt in Wilna mit einem gänzlichen Fiasko endete. Sicherlich hatte er erreicht, daß die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wurde. Freilich scheint es nicht bare Münze gewesen zu sein, wenn die Gemeindevorsteher von Minsk ihn einluden, ihnen seine Ideen vorzutragen, und diejenigen, welche hinter dieser Höflichkeit eine heimliche Falle witterten, scheinen von dem richtigen Instinkte geleitet gewesen zu sein. Aber Lilienthal scherte sich nicht um ihre Warnungen und erklärte in seiner selbstbewußten Art: „Wilna nahm ich durch Überrumpelung, Minsk werde ich im Sturme nehmen, Bialystok und Grodno werden mir friedlich die Tore öffnen.“[302]) Die Warner sollten recht behalten. Kaum wagten es einige wenige, sich helfend an seine Seite zu stellen; die Menge verhielt sich absolut ablehnend gegen ihn und die heimlichen Pläne der Regierung. „Solange der Staat dem Juden keine bürgerlichen Rechte zugesteht, wäre Bildung für ihn nur ein Unglück. Roh und unwissend, verschmäht er nicht, das erniedrigende Brot eines Faktors, Trödlers usw., und seinen Trost und seine Freude in der Religion findend, begnügt er und sein zahlreicher Hausstand, Gott vertrauend, sich mit dem kümmerlich Erworbenen; gebildet aber und aufgeklärt, und doch von jeder ehrenvollen Staatsstellung ausgeschlossen, führt das Gefühl der Unzufriedenheit zum Glaubensabfall, und dazu würde ein ehrlicher jüdischer Vater unmöglich seine Kinder erziehen.“[303]) So lautete nach Lilienthals eigenem Berichte die Begründung für den ablehnenden Standpunkt der Minsker Juden. Nicht genug damit, daß sie auf diese Art seine Einmengung zurückwiesen, alle Bevölkerungsklassen ihm mit unzweideutigem Mißtrauen begegneten, und die Lehrer sogar die kleinen Kinder nach der Synagoge führten, damit sie den Himmel um baldige Erlösung von dem Unheilsboten anflehen, sie scheuten schließlich auch vor persönlichen Invektiven nicht zurück. Als er in einer Versammlung das Wort ergriff, wurde er als Schädling, der sich unbefugt in Dinge einmenge, die ihn nichts angehen, als Judenfeind, der sich an dem Heiligsten vergreifen und die Jugend vergiften wolle und den bösen hinterlistigen Absichten der Regierung Vorschub leiste, verschrieen, bis er aus dem Versammlungslokal unter dem Triumph der Menge, die ob des Sieges über den „Bartlosen“ und die Rettung ihrer Kinder frohlockte, sich nach dem Hotel flüchtete.[304]) Auf der Gasse warf man ihm Steine nach, wollte ihn prügeln und beschimpfte ihn in roher Weise; nur die Intervention der Behörden schützte ihn gegen weitere Mißhandlungen.[305]) Diese Zwischenfälle waren das Signal für die Juden in anderen Städten. Als Lilienthal nach eiliger Flucht aus Minsk zum zweiten Male in Wilna abstieg und der an den Zwischenfeiertagen des Pessachfestes (1841) auf Veranlassung des Gouverneurs einberufenen Versammlung der

Gemeindemitglieder zur Herbeiführung einer Entscheidung in der Schulfrage beiwohnte, wurde er mit Drohungen und Schimpfworten von der Menge attackiert, und in kategorischer Erklärung wandten sich die Anwesenden gegen seine Mission und die Regierungspläne.[306]) Erst als Lilienthal auf Rosenthals Rat seine Tätigkeit abbrach und die Reise nach der Hauptstadt fortsetzte, beruhigten sich die aufgeregten Gemüter ein wenig.

Diese unerfreulichen Erfahrungen hätten es Lilienthal klarmachen müssen, daß die in der Sache und den Verhältnissen liegenden Hemmungen keineswegs so bedeutungslos waren, wie er sie sich vielleicht in seiner Phantasie zurechtgelegt hatte. Im Gegenteil, jede energische Regung im Lager der Maskilim löste die entsprechende Reaktion auf Seiten der Strenggläubigen aus, die auch vor brutalen Abwehrmaßnahmen nicht zurückschreckten und sich nicht nur mit Protesten wie in Wilna begnügten, sondern jede Aktion zur Verwirklichung der Reformpläne im Keime zu ersticken bemüht waren.[307]) Lilienthal fühlte instinktiv, ohne sich vielleicht der ganzen Tragweite bewußt zu werden, daß der unbeugsame Nationalstolz oder Starrsinn der Orthodoxie in seiner Berechnung nicht gebührend berücksichtigt worden war. Daher auch seine Diplomatenspielerei, die vorsichtig nach allen Richtungen die Maske des Entgegenkommens zur Schau trug, um es sich mit keiner Partei zu verderben. Der trügerische Schein gewann ihm keine Freundschaften, denn das Mißtrauen der Orthodoxie konnte er doch nicht beschwichtigen und den weniger Radikalen war seine Liebäugelei mit den „Reaktionären“ unsympathisch. So blieb als kümmerliches Resultat der ersten Propagandareise Lilienthals eine gewisse Annäherung der ganz radikalen Maskilim und der Orthodoxen extremer Observanz.

Lilienthal war unbefriedigt und erbittert über die Enttäuschung seiner Hoffnungen und den Widerstand der russischen Judenheit. In seinem Berichte an Uvarov über das Ergebnis seiner Tournee kam er zu dem Schlusse, daß nur durch energisches Vorgehen die Situation zu retten sei, und der Regierung nichts übrig bleibe, als im Geiste des Häufleins der „Besten“ unter den Juden zu wirken, indem sie ihnen durch ihren Schutz das Übergewicht verleiht.[308]) Insbesondere müsse der Kampf den Chassidim gelten, und ohne zu erlahmen, sollten alle diese Finsterlinge und Schädlinge der Kultur ausgerottet werden. Uvarov war mit diesen Vorschlägen ganz und gar nicht einverstanden, doch stimmte er insoweit Lilienthal zu, als auch er der Reform nach außen hin zur Stütze nachdrücklichen Einschreitens ein mehr autoritatives Gepräge verliehen wissen wollte. Durch den Ukas vom 22. Juni 1842 wurden alle jüdischen Schulen einschließlich der Chadarim und Jeschibot der Aufsicht des Ministeriums für Volksaufklärung unterstellt, und gleichzeitig in Petersburg eine Rabbinerkommission zur Unterstützung der Regierung bei Ausarbeitung des Schulprogramms eingesetzt.[309]) Ganz enthusiasmiert berichtete Lilienthal seinen Freunden, die mit Ungeduld seinen Mitteilungen entgegengesehen hatten, in den überschwänglichsten Phrasen, als gelte es den größten Triumph des Geistes zu feiern.

„Der Sieg ist unser, — so schreibt er in einem Briefe vom 10. Juli 1842[310]) — und der Wurf mit den Würfeln des Lichtes und der Finsternis ist zu unseren Gunsten gelungen, und der Monarch hat den darüber verfügenden Ukas in voriger Woche allergnädigst unterzeichnet. Es war ein harter Kampf, den ich durchzukämpfen hatte, aber die Freude des Sieges läßt alles vergessen; was ist ein gekränktes Menschenherz, wo es sich um die Zukunft eines Volkes handelt? Mit aller Selbstverleugnung, ich darf es gestehen, ging ich also ans Werk, und hatte mein Augenmerk auf folgende Punkte zu richten.

1. Gutzumachen, was die Juden verbrochen hatten,

2. den Widerwillen gegen dieselben zu beseitigen,

3. den Fanatismus — und das ist die Hauptsache — trotz seines wilden Gebärdens, zum Fortschritte zu bewegen, und ihn von dem Wohlwollen der Regierung zu überzeugen,

4. der Regierung den guten Willen der besser Gesinnten beizubringen und sie zu bewegen, auf den Wegen der Emanzipation fortzuschreiten,

5. ein Mittel zu finden, daß die Juden sich einmal selbst vertreten."

In diesem von Überhebung und Selbstbespiegelung gemischten Tone geht es fröhlich weiter, und auch andere Mitteilungen Lilienthals über seine erste Mission sind auf den gleichen Ton gestimmt.[311]) Ruhig wägende Einsicht hätte nicht diesen einem Mangel an Verantwortlichkeitsgefühl entsprungenen Leichtsinn zuwege bringen können und sich schlechterdings in Phantasien gewiegt, bei denen der Wunsch Vater des Gedankens war. Aber auch ein Teil der Maskilim war kurzsichtig genug, Lilienthal aufs Wort zu trauen. In ihrer überschwänglichen Art fanden sie ihn „weise wie Salomon und wagemutig wie Moses", weil er, getreu seiner Parole, „nichts aus den Augen zu verlieren",[312]) in seinen Entschlüssen und Handlungen nicht gar zu wählerisch war, durch dick und dünn rücksichtslos auf sein Ziel zusteuerte. Kurze Zeit nach dem zarischen Ukas kehrte Lilienthal zu seinen Freunden nach Wilna zurück und verfaßte hier, abgeschieden von aller Welt, in seiner Wohnung während zwei Wochen seine bekannte Schrift „Bote des Heils" [313]) in hebräischer Sprache, eine Art Predigt, die ein Weck- und Trostruf allen denen sein sollte, die mit prüfendem Zweifel das Tun der Regierung verfolgten, und ihnen Vertrauen einzuflößen suchte. In erster Reihe reagierten darauf die ausländischen Juden, welche mit dem üblichen Wortschwall den Zaren als den Befreier Israels aus geistiger Knechtschaft anhimmelten. Freilich sie, die fern vom Schusse friedlich geborgen in der Heimat saßen, konnten sich diesen Luxus der Begeisterung leisten, aber diejenigen, die über die stillen Absichten der Regierung sich ganz andere Gedanken machten und zudem von Lilienthal, der in seiner Eitelkeit der tätigen Mithilfe vieler verdienter Anhänger der Aufklärung mit keinem Sterbenswörtchen erwähnte, sich gestoßen fühlten, verhielten sich kühler. Lilienthal nahm von all keine Notiz und blieb fest entschlossen dem einmal gefaßten Plane Er kümmerte sich weder um den ihm von seinen engsten Partei-

freunden gemachten Einwand, daß die von ihm vorgeschlagene Heranziehung orthodoxer Rabbiner für das Reformwerk wegen deren krasser Unwissenheit kaum einen Erfolg haben könne,[314]) noch um die scharfe Kritik, die eine immerhin nicht zu übersehende Autorität wie M. A. Günsburg an den Reformvorschlägen für das Rabbinat übte, welcher den Weg Lilienthals zur Neubildung des Rabbinerstandes ganz abwegig fand, weil dadurch wohl im besten Falle gebildete Menschen, nicht aber Rabbiner erzogen werden würden und die Berufung deutscher Rabbiner auch nicht am Platze sei.[315])

Mit einem Beglaubigungsschreiben der Regierung und 600 Rubeln in der Tasche trat Lilienthal am 22. Juli 1842 seine zweite Reise an, welche über Riga, Mitau, Kovno, Wilna, Minsk, Grodno, Bialystok, Šitomir, Berdyczev, Kamenez—Podolsk, Kišinev, Odessa, Uman, Kiev, Czernigov, Mohilev nach Petersburg ging. „Sie erklären — so hieß es in der Instruktion — den Juden, der Zweck des allerhöchsten Willens, kraft dessen die jüdischen Schulen und Gelehrtenanstalten unter Aufsicht des Ministeriums für Volksaufklärung gestellt und Schulen errichtet werden sollen, bestehe darin, sie ohne Beeinträchtigung des Glaubens dem wahren bürgerlichen und sittlichen Leben zuzuführen, das nur in der Annäherung an die allgemeine Bildung zu finden ist.“ Weiter möge er sein Augenmerk darauf richten, die Rabbiner und vertrauenswürdigen Führer der Gesellschaft für die Regierung zu gewinnen, die Bevölkerungsverhältnisse, die Lage der Chadarim und Melamdim in Betracht zu ziehen und endlich intelligente Leute ausfindig zu machen, die als Lehrer an den künftigen Schulen in Frage kämen.[316]) Diesmal war Lilienthals Mission ein größerer Erfolg beschieden. In Grodno, Mir und anderen Städten wurden seine Vorschläge beifällig aufgenommen.[317]) Ja, sogar in Minsk schienen die Juden wie umgewandelt, sei es, weil die Zahl der Besonnenen sich gemehrt, sei es, daß die Furcht vor der Regierung ihre Wirkungen übte. Lilienthal wurde mit Ehrungen und Geschenken überhäuft, trat in den Synagogen als Prediger auf, und führende Geister der russischen Judenheit wie Gottlober, A. L. Tiktin, Jakob Reifmann, Eichenbaum knüpften die größten Hoffnungen an sein Wirken.[318]) In den Südwest- und Südprovinzen war die Aufnahme geradezu enthusiastisch. Wie ein Retter aus der Not, der ausersehen ist, eine neue glücklichere Zeit herbeizuführen, wurde er allenthalben gefeiert. Die angesehensten Führer der Judenheit wetteiferten in Sympathiekundgebungen. In Berdyczev wurde ihm ein künstlerischer Pokal überreicht, in Cherson bereitete man ihm einen Triumphzug, in Odessa bot man ihm den Rabbinerposten an und widmete ihm eine Huldigungsadresse. Die Schulen, welche hier bereits bestanden, erregten Lilienthals Begeisterung, der sie als Muster der künftigen Lehranstalten betrachtete. Er bemerkte in der Schulchronik in Odessa, die ihm zum Zwecke der Eintragung einer Erinnerung vorgelegt wurde, daß alle vorgetragenen Lehrgegenstände „klar“ für die Zöglinge sind, daß sie zutreffend auf alle Fragen antworten, und dies sei ein Beweis dafür, daß der Unterricht sie anrege und nichts von den Spitzfindigkeiten der alten Methode an sich

trage. Aus solchen Schulen müßten nach seiner Überzeugung die trefflichsten Menschen, das herrlichste Material hervorgehen.[319]) Selbst zugegeben, daß Lilienthals Beobachtungen den Kern der Sache ziemlich trafen, so hätte er jedenfalls nicht übersehen dürfen, daß diese Schule der gesellschaftlichen Initiative ihre Entstehung verdankte, und keineswegs das gleiche Ziel von einer doktrinären, lebensfremden Bürokratie, welcher allerlei Nebenzwecke vor Augen schweben, erreicht werden würde.

Die Begeisterung einiger Maskilim schien grenzenlos. Von einer offenen Opposition der Orthodoxie schien nicht mehr die Rede zu sein. In der Hoffnung, sich dadurch eine moralische Stütze zu sichern, hatten einige Maskilim an Lilienthals Vater eine Dank- und Huldigungsadresse gerichtet, aber auch die Orthodoxen appellierten an ihn, damit er seinen Sohn vor übermäßigem Radikalismus zurückhalte.[320]) Graf Uvarov und, jedenfalls unter seinem Einfluß auch Lilienthal waren immerhin so besonnen, sich nicht ohne weiteres über die gesellschaftliche Meinung hinwegzusetzen. Es war daher eine unumgängliche Notwendigkeit, wenigstens den Anschein zu erwecken, als ob die Regierung keinen Schritt unternehme, der nicht die Billigung der maßgebenden Autoritäten, d. h. der Rabbiner, findet. Lilienthal ließ es sich deshalb angelegen sein, in fast allen Stationen seiner zweiten Reise die Rabbiner aufzusuchen, die er so zu bearbeiten verstand, daß es scheinen konnte, als wären sie alle plötzlich die fanatischesten Aufklärer geworden. Man denke sich nur, wenn der feingebildete, glattrasierte Doktor aus Deutschland in die ärmliche Stube so eines Rabbiners trat und sich mit ihm notdürftig verständigte, so war es wirklich kein Meisterstück, dem verwirrten und die Tragweite der Sache vielleicht nicht immer ganz erfassenden Manne ein zustimmendes Ja abzuringen, das dann Lilienthal als Triumph seiner Sache weidlich ausposaunte. Selbstverständlich, die Rabbiner, von denen er von vornherein Sympathien für die Aufklärungsbestrebungen vermuten durfte, erfreuten sich seiner besonderen Gunst. Aber Lilienthal wollte einen nicht zu überbietenden Triumph ausspielen, und darum entschloß er sich, den Leiter der Vološiner Jeschibah, Isaak Vološinski, und den Chassidimführer Mendel Ljubaviczer persönlich aufzusuchen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß keiner von beiden Lilienthal irgendwelche bindende Zusagen gemacht hat, aber wen nimmt es Wunder, wenn sie, um sich nicht irgendwelchen Friktionen auszusetzen, Lilienthal einen liebenswürdigen Empfang bereiteten? Das machte nicht nur bei den Massen einen gewissen Eindruck, auf deren Verhalten zu Lilienthal dies nicht ohne Einfluß blieb, sondern verleitete auch Lilienthal, die Bedeutung dieser rein menschlichen Höflichkeit gewaltig zu übertreiben. Übrigens hatte Lilienthal auch den Nebengedanken im Auge, diese Vertreter der Orthodoxie, die doch vermutlich in der Rabbinerkommission in Petersburg Sitz und Stimme haben würden, auf seine Seite zu ziehen. Und damit mag es zusammenhängen, daß Mendel Ljubaviczer, der keineswegs als Kandidat für diesen Posten genehm schien, auf Veranlassung Uvarovs und wohl mit Wissen Lilienthals heimlich der Aufsicht der Gendarmerie unterstellt wurde.[321])

Unter den Persönlichkeiten, die Lilienthal auf seinen Reisen besuchte, hat die Geschichte einen Namen nicht verzeichnet, nämlich J. B. Levinsohn. Hat Lilienthal ihn niemals gesehen, niemals persönliche Beziehungen zu ihm gesucht? Die Geschichtsschreibung muß diese Frage verneinen. Lilienthal überschätzte auf der einen Seite offenbar sehr stark die Kraft und Bedeutung der Intelligenz, die bei allem Enthusiasmus und allen guten Absichten, die sie beseelten, doch nur eine kleine schwache aristokratische Schicht ohne Wirkung auf die Massen blieb, auf der anderen Seite hat er selbst unter der Intelligenz nicht immer die kompetenten Autoritäten zu Rate gezogen und manchen ihm von maßgebenden Männern erteilten Wink unbeachtet gelassen. So hatte Jakob Eichenbaum, gewiß ein Spruchbefugter und Kenner der Verhältnisse, an Levinsohn geschrieben: „Du hast meinem Neffen geschrieben, daß Lilienthal durch Deinen Wohnort kommen wird, um sich mit Dir zu sehen. Wir hier (in Odessa) wissen bereits, welches Ansehen und welchen Einfluß er in den höchsten Kreisen hat, und die Regierung ist mit ihm in allem, was die Juden anbetrifft, solidarisch. Ich bitte Dich deshalb, bei ihm ein gutes Wörtchen einzulegen, damit ich bei ihm im Gedächtnis bleibe. Und wenn mit Gottes Hilfe der Kaiser den Plan zur Eröffnung jüdischer Schulen verwirklichen wird, so möge er (Lilienthal) meiner gedenken und mir eine Lehrerstelle an einer derselben verschaffen. Ich habe mich bis jetzt noch nicht eingerichtet .... und habe Gottlob sechs Töchter und einen Sohn." [232]) Und doch, die beiden Männer haben sich niemals gesehen. Das ist um so sonderbarer, als ja die Regierung, und namentlich Uvarov von Levinsohns Wirken genau unterrichtet waren und sogar in einem Berichte des Wolhynischen Generalgouverneurs, der für den Bezirk von Kremenez, dem Wohnsitz Levinsohns, zuständig war, dieser als unentbehrlicher Mithelfer bei der Reform bezeichnet wurde. Der Gouverneur schreibt dort über die von ihm gesammelten „Zeugnisse solcher jüdischer Rabbiner des wolhynischen Gouvernements, darunter auch des Juden aus Kremenz, Isaak Beer Levinsohn, welche durch ihre Bildung, Gelehrsamkeit, den überragenden Einfluß auf ihre Glaubensgenossen und ihre Loyalität nützlich sein könnten, auch auf offizielle Weise, wenn sie von der Regierung zur Klarstellung gewisser mit der Aufklärung der Juden zusammenhängender Umstände benutzt werden könnten;" ganz besonders Levinsohn eigne sich dazu, der „durch seine moralischen Qualitäten und Seelengüte sich allgemeine Verehrung unter seinen Glaubensgenossen erworben hat, die ihn als einen Gelehrten ersten Ranges betrachten. [233]) Es ist sicher, daß Lilienthal von verschiedenen Seiten zum Besuche Levinsohns angeregt worden war, ja, daß er dies zu tun versprochen hatte, aber er hielt seine Zusage nicht. Was war der Grund? Sicherlich waren weder Lilienthal noch Uvarov Levinsohns Anhänglichkeit an den Talmud und sein erbitterter Kampf gegen den Chassidismus recht und paßten nicht ganz in ihr Kalkül, aber dazu mag auch nicht wenig Lilienthals allzu persönliche Auffassung seiner Mission beigetragen haben. Er betrachtete sich gewissermaßen als die einzige unfehlbare Autorität in Aufklärungssachen, und fühlte vielleicht instink-

tiv die Überlegenheit des Kremenezer Gelehrten, der ihm nicht nur den Boden geebnet, sondern dem er auch sehr viel Anregungen bewußt oder unbewußt zu verdanken hatte. So kamen sich, ohne daß darüber eine ausdrückliche Vereinbarung getroffen werden mußte, die Wünsche der Regierung und Lilienthals auf halbem Wege entgegen, und der verdienstvollste Vertreter der Haskalah in Rußland, der von den Nöten des Lebens gepeinigt, die Hilfe der russischen Regierung für die Drucklegung seiner Werke angehen mußte, wurde in der bedeutungsvollsten Aktion der offiziellen Aufklärung ohne viel Federlesens beiseite geschoben.[224]) Ist es verwunderlich, wenn unter solchen Umständen nicht allein unter den Orthodoxen Pessimismus herrschte, sondern auch in die Begeisterung der enragiertesten Enthusiasten sich mancher Tropfen des Zweifels mischte? Hatte doch Lilienthal selbst einen Mann wie Bezalel Stern, der allerdings von den Wilnaer Maskilim etwas beeinflußt war, nicht ganz für sich eingenommen und vorzüglich dem Umstande, daß dieser gerade von Odessa abwesend war, seinen glänzenden Empfang in dieser Stadt zu verdanken.[225])

In der Überzeugung, daß nunmehr der Boden vollständig geebnet und die Zeit des Handelns gekommen sei, kehrte Lilienthal gegen Ende des Jahres 1842 nach Petersburg zurück, um die Arbeiten der zur Festsetzung des Schulplanes eingesetzten Kommission in Fluß zu bringen. Schon ein halbes Jahr zuvor hatte er mit Uvarovs Einverständnis Moses Montefiore und Adolf Cremieux für die Sache der jüdischen Aufklärung in Rußland zu interessieren versucht, in der Hoffnung, daß diese beiden glänzenden Namen der Gesamtjudenheit ihre Wirkung auf die Massen nicht verfehlen werden. Auf Lilienthals Anregung hatten auch einige jüdische Gemeinden an die beiden Männer Adressen gerichtet.[226]) Montefiore traute der Sache nicht recht und schien von der Versicherung Lilienthals, daß den Reformen auch eine Besserung des politischen Loses der Juden folgen werde, keineswegs überzeugt. Er verlangte deshalb zunächst verschiedene Aufschlüsse über den Plan der Arbeiten, damit er sich davon überzeugen könnte, ob er durch seine Mithilfe der Sache nützen würde. Cremieux dagegen erklärte sich bereit, nach Rußland zu kommen, falls er eine Einladung vom Zaren selbst erhalte. Uvarov fand diese Antworten unbefriedigend, da er vielleicht mit einer geringeren Zurückhaltung, jedenfalls mit einer größeren Bereitwilligkeit der englischen und französischen Juden zur Hergabe von Mitteln gerechnet hatte. Erst zwei Monate später teilte Montefiores Sekretär, Dr. Loewe, mit, daß Montefiore auf eine Einladung des Ministeriums, die er durch Vermittlung der russischen Botschaft in London erhalten würde, unverzüglich nach Rußland zu kommen bereit sei. Aber auch diesmal kam keine Einigung zustande, und die Kommission mußte ohne die Mithilfe ausländischer Juden ihre Beratungen eröffnen. Die ursprüngliche Absicht, ausländische, vor allem deutsche Juden, als Lehrer zu berufen, war vollkommen aufgegeben worden, vielleicht, weil man im allgemeinen von dem Eindringen fremden, d. h. nicht russischen Geistes unerwünschte Wandlungen befürchtete. Unterdessen war die Sachverständigenkommission für die Beratungen

über die Reform gebildet worden. Als Vertreter der rabbinischen Richtung gehörte ihr Isaak Vološinski, als Vertreter der Chassidim Menachem Mendel Schnersohn Ljubaviczer, dann der Bankier Israel Halperin aus Berdyczev und der Direktor der Odessaer Schule, Bezalel Stern, an. Im April 1843 begannen die Beratungen unter dem Vorsitz des Staatsrates Vorozenko. Mit Zustimmung der Regierung nahmen an den Arbeiten auch Lilienthal und Leon Mandelstamm teil.[237]) Uvarov selbst erstattete das Referat. Die Schwierigkeiten, die sich einer Einigung entgegenstellten, waren sehr groß. Abgesehen davon, daß die Vertreter der beiden Hauptrichtungen die Orthodoxen auf der einen, die Aufklärer auf der anderen Seite, ganz verschiedene Sprachen redeten und sich nur schwer verständigten, waren auch ihre grundsätzlichen Standpunkte so heterogen, daß wenig Aussicht auf eine gemeinsame Plattform vorhanden war. Die ersten verwahrten sich besonders dagegen, daß die jüdische Schule, der Cheder, der staatlichen Aufsicht unterstellt werde, weil dies gleichbedeutend mit ihrem völligen Ruin wäre. Nachdem alle eingelaufenen Projekte von russischen und ausländischen Juden als unzureichend verworfen worden waren, kam in den Prinzipien ein Kompromiß zustande dahingehend, daß empfohlen wurde, den Cheder unberührt aufrecht zu erhalten, und es der natürlichen Entwicklung zu überlassen, inwieweit er mit der neuen Staatsschule wetteifern könne. Die Kommission erkannte an, daß das Prinzip der national-religiösen Erziehung die Unterweisung der Kinder im Religionsgesetze erheische, während die Erlernung der Profanwissenschaften dem guten Willen der Eltern überlassen bleiben könne, jedenfalls dürfe damit nicht begonnen werden, ehe nicht die Kinder in der Religion hinreichend gefestigt sind. An sich stehe nach dem Religionsgesetze dem Unterricht in den Profanfächern nichts im Wege, jedoch sollten diese in gesonderten Räumen gelehrt werden. Die religiösen Lehrgegenstände sollten nur nach den Urquellen, nicht nach einem Katechismus gelehrt werden, für die Kommentierung könnte jedoch die Landessprache gebraucht werden. Endlich wurde eine Vermehrung der Stundenzahl für die jüdischen Disziplinen über das ministerielle Projekt hinaus befürwortet und die Zulassung der Kinder erst vom achten Lebensjahre an beantragt. Die Kommission empfahl, daß die Juden die Mittel für die Errichtung von Elementarschulen und von zwei Rabbineranstalten in Wilna und Sitomir beschaffen sollten. Wenn auch nicht alle Blütenträume der Maskilim zu reifen schienen, so hatte sich doch ihre Befürchtung, daß die Schule ganz und gar den Orthodoxen ausgeliefert werden würde, nicht als berechtigt erwiesen. In ihrer Besorgnis hatten sie ihre ganze Hoffnung auf Bezalel Stern gesetzt, den Einzigen, den sie gegen orthodoxe Aspirationen gefeit und für gesinnungstüchtig hielten. Sein Einfluß auf den Gang der Verhandlungen war zweifellos sehr groß, und die Orthodoxen, die sich von vorneherein einer erdrückenden Mehrheit gegenübersahen, mußten vielfach nachgeben, wenn sie auch wenigstens so viel retteten, daß das Studium der Religionsquellen, das die Regierung wegen ihrer vermeintlichen mora-

lischen Schädlichkeit ausschalten und durch einen Katechismus nach deutschem Muster ersetzen wollte, beibehalten wurde. Sie konnten mit dem überzeugenden Argumente operieren, daß die Einführung solcher zweifelhaften Ersatzmittel auf die religiösen Gefühle der Juden einen nachteiligen Einfluß üben würde.[328]) Noch während die ersten im August beendeten Beratungen in vollem Gange waren, hatte sich gegen Lilienthal eine warnende Stimme erhoben, die umsomehr Beachtung verdient, als sie von einem Vertreter der Aufklärungsbewegung kam. Der hebräische Schriftsteller Mordechai Aron Günzburg ließ in Leipzig eine Broschüre „Künder der Wahrheit“ (Maggid Emeth) unter dem Pseudonym „Jona ben Amitai“ erscheinen, in welcher er Lilienthal bittere Vorwürfe macht, weil er die freiwillige Mitarbeit seinem Freunde Nissan Rosenthal schlecht gelohnt hätte, und das Unmögliche und Unorganische in dem Reformwerk darzutun sucht. Er verhöhnt darin jene Leichtgläubigen, die da wähnen, daß nur in Deutschland die Gelehrsamkeit zu Hause sei, und jeder, der von dort kam, sein Wissen möge noch so gering sein, wofern er nur ein Doktor ist, schon das Heil bringen könnte. Daß diese Leute das Deutsche, ihre Muttersprache, beherrschen, sei doch kein Wunder und ihre Predigten unterscheiden sich nicht gerade zu ihrem Vorteile von denen der lithauischen Prediger.[329]) Wie berechtigt Günzburgs Zweifel und wie grundlos der Enthusiasmus der deutschen Juden war, welche erst viel zu spät zur Erkenntnis des wahren Sachverhalts kamen,[330]) zeigte das Ergebnis der Beratungen der Kommissionsvorlage, welche zuerst in dem Komite für die jüdischen Angelegenheiten unter Kissilevs Vorsitz zur Debatte gestellt wurde. Theoretisch sollte der Ukas über die Errichtung der jüdischen Schulen vom 13. November 1844 ein Kompromiß zwischen dem Standpunkt der russischen Regierung und den jüdischen Interessen darstellen, aber die geheime Instruktion an den Bildungsminister machte in der Praxis alle diese schönen Grundsätze völlig zunichte.[331]) Es war die offen eingestandene Absicht der Regierung, die Schulen als Kampfmittel für die Ziele der Regierung zu benutzen, d. h. für die Erziehung eines neuen Geschlechtes nach dem Idealbilde der Bürokratie. Uvarov vertrat freimütig die Ansicht, daß das Streben eines Teiles der Juden nach profaner Bildung einen „rein religiösen Charakter“ trage, und es allein darauf ankomme, eine Reform durch Säuberung von diesem schädlichen Nebengedanken zu erreichen, insbesondere den Einfluß des Talmud zu beseitigen, der „nirgends so stark ist wie bei uns und im Zartum Polen, denn nirgends herrscht bei den Juden eine derartige Unwissenheit.“[332]) Das Gesetz vom Jahre 1844 sah die Errichtung zweier Kategorien jüdischer Kronschulen (Kasjonnija jevreiskija učilišča, abgekürzt K. Je. U.) vor, nämlich zweiklassiger Elementar- und drei- bis vierklassiger höherer Schulen. In den Elementarschulen wurden gelehrt: Russisch (Lesen, Schreiben, Anfänge der Grammatik), Arithmetik (die vier Grundoperationen und die Maasse), Hebräisch (Lesen, Schreiben, Anfänge der Grammatik) und das jüdische Religionsgesetz; in Orten, wo die jüdische Bevölkerung vorzüglich aus Landwirten besteht, sollten Fortbildungskurse für landwirtschaftliche Fächer und Technik, in den

Städten für Handwerk eingerichtet werden. Die Schulen der zweiten Kategorie sollten Hebräisch, das Religionsgesetz, Russisch mit Einschluß der ganzen Grammatik, Mathematik, Geographie, Zeichnen und Schönschrift als Unterrichtsfächer erhalten; Fortbildungskurse für Buchhaltung, Geometrie, Mechanik, soweit sie mit der Industrie in Verbindung steht, das Wichtigste aus der Naturwissenschaft, Physik, Chemie in Verbindung mit Technologie, Zeichnen, Gesetzeskunde, Zivilprozeßverfahren, insbesondere in Handelsangelegenheiten, waren vorgesehen. Die Aufsicht über die Schulen sollte das Unterrichtsministerium führen, die Inspektion und Leitung ausschließlich Christen übertragen werden, welche auch als Lehrer für die russische Sprache und die profanen Gegenstände zu beschäftigen sind, während die jüdischen Fächer von jüdischen Lehrkräften gelehrt werden. Die jüdische Volksschule (Cheder) sollte den Bedürfnissen entsprechend bestehen bleiben, doch nur den Übergang zur Profanschule vermitteln, deren Besuch, sobald eine ausreichende Zahl von Anstalten besteht, obligatorisch werden müßte. Der Einfluß der Melamdim würde durch Erschwerungen in der Erlangung der Lehrbefähigung zu beseitigen sein. Für die Heranbildung von qualifizierten Lehrern und Rabbinern sollten zwei geistliche Seminare eröffnet werden, und zwar in Wilna und Šitomir, in denen Profangegenstände nach dem Muster der Gymnasien gelehrt werden. Die Anstalten umfaßten einen vierjährigen allgemeinen Kursus für alle Zöglinge, ferner einen einjährigen pädagogischen für die Lehrer, einen zweijährigen speziell für angehende Rabbiner, sowie drei Vorbereitungsklassen mit dem Lehrplan der drei untersten Stufen eines Gymnasiums und in den jüdischen Disziplinen der höheren jüdischen Kronschulen. Zum Eintritt in die Vorbereitungsklasse wurde ein Alter von mindestens zehn Jahren sowie Absolvierung einer jüdischen Kronschule gefordert. Die Absolventen der Seminare erhielten den Titel eines Kandidaten für das Rabbinat und konnten nach einjähriger praktischer Ausbildung unter Anleitung eines Rabbiners ein Amt annehmen. Sie genossen hinsichtlich des Militärdienstes die gleichen Vergünstigungen wie die Schüler der christlichen höheren Lehranstalten. Nach Ablauf von zwanzig Jahren sollten nur Absolventen der Seminare Lehrer- oder Rabbinerstellen bekleiden. Auch die Inspektion dieser Schulen war wenigstens für die Profanfächer Christen übertragen. Die Kosten für den Unterhalt aller Schulen sollten aus den Erträgnissen der Lichtsteuer und den Einkünften der beiden jüdischen Druckereien in Wilna und Šitomir gedeckt werden. Ein Schulgeld wurde nicht erhoben.

Welche Gestalt diese Bestimmungen in den Händen der russischen Regierung annehmen würden, wie hier die Wohltat der Aufklärung und Reformierung zur Fessel und Plage werden würde, hätte auch ein noch weniger vorausschauender Kopf wie Lilienthal erraten können. Als er so seine Hoffnungen zusammenbrechen sah und an ihn noch das Ansinnen gestellt wurde, zur orthodoxen Kirche überzutreten, begriff er plötzlich, in welchem Wahn er befangen gewesen und verließ ohne Sang und Klang eines Tages die Sache, welcher er fünf Jahre hindurch seine besten Kräfte gewidmet hatte (Ende 1845), um nach Ame-

rika zu übersiedeln, wo er sich zuerst in New York, später in Cincinatti als Prediger und Journalist ein Wirkungsfeld schuf.[333] Die Schilderung seiner Reise durch Rußland nimmt sich trotz aller Übertreibungen und Selbstbespiegelung wie das Eingeständnis einer zerknirschten Seele aus, die sich um ihre kühnen Erwartungen betrogen sieht. Wenn man zwischen den Zeilen zu lesen sucht, so wird man unschwer diese Stimmung herausfühlen. Obwohl er durch seine Verblendung und seinen Starrsinn oft mehr geschadet als genützt hat, so wäre es unbillig, den Idealismus und die Hingabe, mit welcher er für seine Ideen eintrat, zu verkennen oder ihm, wie es eine griesgrämige Kritik getan, die ausschließliche Schuld an den Bedrückungen der Regierung zuzuschreiben. Aber andererseits kann die historische Wahrheit nicht verhehlen, daß er durch seine allzu intime, unvorsichtige Verbindung mit der Regierung, welche, der Erbfeind des Judentums, ihre Versprechungen nicht erfüllte und statt der Erlösung aus niedrigem Kulturzustande nur Bedrückungen und Elend über das Volk brachte, die Sache der Aufklärung wenigstens auf eine gewisse Zeit in den Augen der Massen unheilbar kompromittiert hat. Es war ein Wahnwitz, den Juden, deren Erhaltung als Gemeinschaft doch Lilienthal eingestandenermaßen ebenfalls erstrebte, den Sprung vom Ghetto in die Kultur ohne vorherige Emanzipation zuzumuten. Wohin dies führen mußte, hätten die zahlreichen Täuflinge in Petersburg, Moskau und in den baltischen Provinzen zeigen müssen. Erst allmählich dämmerte ihm die Erkenntnis, daß die wahren Absichten der Regierung nach dem Ziele der Zwangstaufe steuern und der Haß gegen die Juden durch die Aufklärung keine Milderung erfahren habe. Das Ganze war ein jämmerliches Kunstprodukt, das gewiß wie alles Künstliche geschaffen werden konnte, dem aber niemand die auch in der elendesten Hütte der ärmsten Juden wohnende Kraft des religiösen Funkens einzuhauchen vermocht hätte. Darum war es weiter verfehlt, einen halbgebildeten, mit unzureichenden Profan- und jüdischen Kenntnissen ausgestatteten Rabbinerstand züchten zu wollen, während für die russischen Juden nur ein aus dem Boden der Tradition schöpfender Rabbiner möglich war. Die Regierung wie die Juden mußten in ihren Hoffnungen getäuscht werden, und die Erbitterung der letzten wuchs je mehr die Haskalah mit der Vorstellung von Volksfeindlichkeit verknüpft werden konnte. Und dazu bot sich reichlicher Anlaß. Nicht nur auf dem Gebiete der Volksbildung verstärkte sich der Zwang, wurden Zensur und militärische Maßnahmen schärfer, auch der Steuerdruck lastete schwerer denn je auf den Juden. Die Kosten der verhaßten Schulen mußten getragen werden, dafür wurde die Lichtsteuer erhoben; dann kamen neben einem ganzen Bündel von Abgaben noch jene berüchtigten Steuern auf Bücher, welche in raffiniertester Weise durch möglichst große Typen hochgeschraubt wurden. So kostete die Übersetzung der Mischne-Torah von Leon Mandelstamm einige tausend Rubel. Das Gebahren einiger Maskilim, die als Steuereinnehmer fungierten und die Juden auf alle Weise schikanierten, war natürlich nicht dazu angetan, die Stimmung zu heben. Wundert man sich, wenn jenes geflügelte Wort „Snati ne snajem, školes ne šelajem“ (Wissenschaften kennen wir nicht,

die Školes = die profanen Schulen mögen wir nicht) zur Parole der opponierenden Massen wurde ?[334]) Das Mißtrauen der Massen war geweckt, und sie gingen in klarem Bewußtsein, daß hier ihre Lebensinteressen auf dem Spiele standen, auch zu direkter Abwehr über. Wir werden im Verlaufe unserer Darstellung noch deutlicher sehen, wie der Charakter der Schule als Kampfanstalt gegen den Cheder, wie die Unwissenheit der Lehrkräfte in den jüdischen Disziplinen, die Brutalität der christlichen Inspektoren und Leiter die Abneigung der Massen noch mehr verstärkten, wie sie sich durch Geld von dem Schulzwange loszukaufen wußten und die Frequenzziffern in den Listen nicht nur fiktiv blieben, sondern auch der Cheder sich weiter erhielt und die beiden Rabbinerseminare nur ein Scheindasein führten. Wie ungenügend die Reform vorbereitet war, zeigten die absolute Wahllosigkeit bei der Aussuche der Lehrkräfte (umsonst bemühte sich z. B. der Direktor der Vološiner Schulen, N. M. Trachimovski, bei Uvarov, daß die Leitung des Šitomirer Seminars J. B. Levinsohn übertragen werde [335]) und der Umstand, daß erst nach der Einrichtung der Schulen an die Schaffung von Lehrbüchern gedacht wurde, eine Aufgabe, der sich Lilienthals Nachfolger, Leon Mandelstamm, mit viel Talent, doch unvollkommen unterzog.[336])

Tiefer denn je gähnte die Kluft zwischen Volk und Intelligenz. Einsam und unverstanden, weil er selbst kein Verstehender war, schritt der Maskil durch das Leben seines Volkes. In Weltabgeschiedenheit mußte Levinsohn seine Tage verbringen „ganz fern von der Stadt, fern von allen, ohne Gemeinschaft mit irgendeinem“.[337]) Auch Lilienthal war diese schmerzliche Erfahrung nicht erspart geblieben, und er hatte erkennen müssen, daß seine noch so schön gedrechselten Reden zu tauben Ohren tönen.[338]) Der aufgeklärte Intellektuelle war eben für das Volk die Inkarnation alles Sündhaften, ein Feind der Religion, dessen höchstes Entzücken es ist, am Sabbat zu rauchen und alles Heilige zu begeifern, ein Unterwühler der festen Grundlagen unseres Volksdaseins.[339]) Und doch war dem nicht ganz so. Abgesehen von wenigen Auswüchsen, wagten sich die Maskilim in Rußland nicht an eine Reform an Haupt und Gliedern heran. Sie verhielten sich wohl skeptisch und kritisch gegen einzelne Gebräuche, aber selbst ein Mann wie J. B. Levinsohn wollte nichts von einer religiösen Reform wissen und trat für eine organische Verbindung der religiösen Lehren mit moderner Bildung ein. Auch die Weltanschauung anderer Maskilim war durchaus deistisch. Das aber genügte nicht dem Volke, welches nur die sinnfällige Opposition gegen Hergebrachtes und Nichtbeachtung mancher Überlieferungen sah und darin genügenden Grund erblickte, um von diesen „Epikuräern“ meilenweit abzurücken. Das Volk fühlte instinktiv, daß ein Abbröckeln einzelner Stücke des ganzen Gebäudes allmählich zu seiner völligen Zertrümmerung führen müßte, und seine Abwehr war daher nur Selbsterhaltung. Weltliches Wissen stand dem gemeinen Manne, für den die Tradition alles war, nicht hoch genug im Kurse, um den Intellektuellen, den Maskil an sich, werten zu können, und so kam es, daß in einer Zeit, die jeden Luxus an den chassidischen Höfen billigte und förderte, Levinsohn, der „Teudka“, wie der Volksmund ihn spöttisch

nannte, im Elend leben mußte, wobei man freilich, wenn es die Abwehr des äußeren Feindes galt, gern auch auf ihn zurückgriff.[340]) Und noch eine andere tiefe Kluft trennte die Intelligenz und das Volk. Sie entsprang der unterschiedlichen Einschätzung der politischen Verhältnisse. Während die Maskilim an den edlen Absichten der Regierung nicht zweifelten und geneigt waren, in Kaiser Nikolaus I. einen Retter des Judentums zu erblicken, sah das Volk nur sein eigenes Elend und die Verfolgungen, unter deren Last es täglich seufzte, die Ausweisungen, die Konkurrenz der christlichen Kaufleute, den Haß der Gesellschaft und bezweifelte deshalb die Lauterkeit der Gesinnung auf seiten der Herrschenden. Als Montefiore im Jahre 1846 nach Rußland kam, um für seine Stammesgenossen zu intervenieren, und er den jüdischen Deputationen die Anschuldigungen der Regierung gegen die Juden mitteilte, da wurden die Angeklagten zu Anklägern, und ihr Material, das von 300 000 Ausgewiesenen, von Rechtlosigkeit, von Not und Elend zu berichten wußte, war von erdrückender Wucht.[341]) Solange diesen Zuständen kein Ende gemacht war, gab es keine Möglichkeit, die Massen für die Aufklärung zu gewinnen. Und darum konnte auch das Schulwerk seine Aufgabe nicht erfüllen und bedeutete nur für eine kleine Gruppe einen Gewinn, während die Massen in ihrem nationalen Konservatismus unerschüttert verharrten.

Siebentes Kapitel.

Der Betrieb in den Kronschulen. Frequenz. Die christlichen Inspektoren. Die Forderung nach qualifizierten Lehrkräften in der Praxis. Die Stellung der Lehrer. Das Schulbudget. Lehrziel und Lehrbücher. Mandelstamm als Verfasser von Schulbüchern. Schule und Militärdienst. Die Entwickelung von Cheder und Jeschibah. Allmähliche Erstarkung der Centren der Haskalah. Die Reformen in Polen bis zur Revolution 1830—31. I. B. Levinsohns Lebensgang. Seine Schriften, sein Irrtum und Idealismus.

Wie sahen nun diese Schulen in der Wirklichkeit aus, wie gestaltete sich ihr Betrieb und welchen Einfluß nahmen sie auf das Leben der Juden? Von den Anhängern der Haskalah werden gewöhnlich Frequenzziffern für die Kronschulen angeführt, aus denen man wohl günstige Schlüsse zu ziehen berechtigt wäre. Es wird gesagt, daß im Jahre 1851 — 1840 Zöglinge in diesen Schulen waren, 1852 — 2186, 1853 — 2775, 1854 — 3208, 1855 — 3847, während in den beiden folgenden Jahren eine Verminderung eintrat, nämlich 1856 auf 3118, 1857 auf 3292.[342]) In der Tat waren im Jahre 1847 in Wilna drei Vorbereitungsklassen der Rabbinerschule und eben so viele für die Schulen zweiten Grades, und in Sitomir zwei Klassen eröffnet worden. Bald begann man auch mit den gleichen Einrichtungen in den weißrussischen Gouvernements, sowie in den Kreisen Kiev und Odessa. So waren bis 1864 etwa 92 Schulen ersten und 13 zweiten Grades entstanden, von denen ohne Zweifel ein recht erheblicher Teil auf dem Papiere stand. Am meisten waren wohl die Dorpater und Odessaer Anstalten besucht.[343]) Allen diesen Ziffern kann indes nur ganz bedingte Glaubwürdigkeit beigemessen werden aus Gründen, die in der Entwickelung der Schulen lagen. Schwerlich haben sich viele Juden bereit gefunden, aus freien Stücken die Schulen zu besuchen. Das geschah meist unter einem gewissen Zwang, den die für das Schulkontingent verantwortlichen christlichen Inspektoren auf die jüdischen Gemeinden ausübten. Ähnlich wie bei der Rekrutierung der Häscher („Chapper"), so warb auch bei der Einschulung der Inspektor oder sein Faktotum, wenn nötig, mit Anwendung von Pressionsmitteln die jüdischen Kinder an. Diese Einschüchterungen waren am leichtesten gegenüber den ärmeren Schichten möglich. So konnte man immerhin eine gewisse Zahl von Schülern herbeilocken, aber der Inspektor, welcher darauf achten mußte, daß in seinem offiziellen Berichte auch das der Lehrerzahl entsprechende Kontingent figurierte, war so leicht versucht, die Wirklichkeit zu korrigieren. Dazu kam, daß viele Eltern ihre Kinder wohl einschreiben ließen, aber gar nicht daran dachten, sie regelmäßig zum Unterricht zu schicken. Es gab Schulen, in denen nicht weniger als 250

Absenzen zu verzeichnen waren, oder in denen etwa zwei Drittel der Schüler täglich fehlten.[344]) Die offizielle Darstellung führte dies auf die Armut der Bevölkerungsgruppen, denen die Schüler entstammten, zurück, aber es waren dafür andere Ursachen maßgebend, vor allem der Zwang, der auf die Juden zum Schulbesuche ausgeübt worden war, und dem sie nach Kräften sich zu entziehen bestrebt waren. Wenn Mendel Ljubaviczer durch die Verhältnisse genötigt war, sich damit abzufinden, daß ein oder zwei seiner Verwandten die Kronschule besuchten, so läßt es sich wohl denken, wie ein diesen Schichten entstammendes Schülermaterial nicht gerade das tauglichste war.[345]) Mag sein, daß dabei noch der Wunsch, die Schüler von den Wohltaten der milden Stiftungen und Spenden für Kleidung, Speisung usw., die mit den Schulen in engster Verbindung standen, geniessen zu lassen, eine Rolle gespielt haben mag. Das größte Hemmnis für die gesunde Entwickelung der jüdischen Schulen bildete das völlig ungeeignete Lehrpersonal. Daß man sich maßgebenden Ortes der nicht geringen Schwierigkeiten, welche der Lösung dieser Frage entgegenstanden, bewußt war, ist wohl schon aus der Tatsache ersichtlich, daß zuerst die Heranziehung ausländischer Lehrkräfte geplant wurde. In Regierungskreisen und bei einem Teile der Maskilim begegnete dieser Gedanke großen Sympathien. Aber nicht alle russischen Juden, ja selbst bei weitem nicht alle Maskilim waren dafür eingenommen, weil sie glaubten, daß der Bedarf aus heimischen Kräften vollkommen gedeckt werden könnte, deren materielle Lage durch die Konkurrenz der ausländischen Lehrer sich natürlich hätte verschlimmern müssen.[346]) Dieser Widerstand machte sicherlich einen gewissen Eindruck auch auf die Regierung, die ja bei dem Gedanken, einer so beträchtlichen Zahl von ausländischen Juden Niederlassungsfreiheit zu gewähren, doch etwas bedenklich geworden sein mochte. So stand man denn vor dem großen Problem, woher das nötige Personal im Inlande zu nehmen wäre. Die Inspektoren waren, selbstverständlich möchte man fast sagen, Christen, die gleichzeitig auch Profangegenstände, wie Russisch und Rechnen, unterrichten sollten, während für die jüdischen Fächer und die deutsche Sprache Juden berufen wurden. Der christliche Inspektor, dessen unmittelbarer Vorgesetzter der Inspektor der Gemeindeschule oder Dorfschule, in Städten mit Gymnasien der Direktor dieser Anstalt war, faßte seine Aufgabe naturgemäß rein bürokratisch auf und führte sie mit der ganzen Beschränktheit und rigorosen Strenge des russischen Bürokraten aus. Und je gespannter das Verhältnis der vorgesetzten Instanz zu dem Inspektor war, desto verständnisloser und härter trat dieser gegenüber der Schulleitung auf, desto kleinlicher war er in seinen Ansprüchen und desto weniger führten seine Absichten zum Ziele.

Dem Niveau der Inspektoren war das der Lehrkräfte wenigstens bei Errichtung der Schulen meist korrelat. Ohne Hast und ohne den bornierten Fanatismus, mit dem die künstliche Gründung der staatlichen Dressuranstalten betrieben wurde, wäre es möglich gewesen, eine einigermaßen genügende Vorbereitung der Lehrkräfte zu erreichen. Aber wer dachte ernsthaft an solche Gründlichkeit, wo es doch nur

galt, um jeden Preis das Renomme als Beglücker der Juden sich zu sichern? Abgesehen von wenigen literarisch hervorragenden Männern wie Gottlober, B. Lebensohn, Poličinezki, Slonimski waren fast alle Lehrer Melamdim. Zur Zulassung als Lehrer war eine Vorprüfung sowohl in den jüdischen, wie auch in den Profanfächern erforderlich, wovon allerdings manche Ausnahmen gemacht wurden. Viele wagten sich gar nicht an das Examen heran, schoben es so lange wie möglich hinaus, bis schließlich nichts anderes übrig blieb, als die Sache ganz aufzugeben. Von dem Bildungsniveau der Lehramtskandidaten gibt folgender Auszug aus einem Lebensgange eines Melamed einen Begriff. „Ich bin von Geburt etwa 36 Jahre, aus der Sekte der Misnagdim (Gegner des Chassidismus). Erzogen wurde ich in jüdischen Privatlehranstalten. Zur Beendigung der Kurse wurde uns noch eine halbjährige Frist gesetzt.“ .... Nach bestandenem Examen schreibt der Lehrer seiner Behörde: „Bei Ankunft meines .... erschien ich bei Ihnen mit meiner Eingabe, die ich gerichtet hatte am 7. November (1853) an die Schulverwaltung des Mohilever Gouvernements und bitte um Zulassung zum Amte“.[347]) In dieser Tonart, fast in jedem Worte ein orthographischer Schnitzer, geht es weiter. Nach und nach wurde es zwar etwas besser, doch über eine formale Halbbildung kamen die Melamdim alten Schlages niemals hinaus. Sie kannten das Russische immer nur recht mangelhaft, aber auch die deutsche Sprache blieb ihnen ein Buch mit sieben Siegeln, und so kam es, daß statt des Deutschen die jüdisch-deutsche Mundart im Gebrauch stand. Der Melamed, welcher sich so plötzlich in eine offizielle Persönlichkeit verwandelt hatte, war auch in moralischer Hinsicht eine recht eigentümliche Figur. Er blickte in seiner Beamtenwürde auf seine machtlosen Glaubensgenossen herab, und als ihm noch wenigstens das Tragen gewisser Uniformzeichen gestattet wurde, kannte seine Einbildung oft keine Grenzen. Immerhin waren mit dem Amte nicht geringe Vorteile verbunden. Das Jahreseinkommen belief sich auf 225 Rubel, der Lehrer und seine Kinder waren vor dem 25 jährigen Militärdienst geschützt und wenigstens von einer Anzahl von Steuern befreit, was freilich hinsichtlich der Korobkasteuer nicht ganz unbestritten war. Das Bestreben der Lehrer, diese Befreiung durchzusetzen, erklärt sich nicht nur aus materiellen Gründen, sondern auch aus der Absicht, sich nach Möglichkeit ihre unabhängige Stellung von der jüdischen Gesellschaft noch mehr zu sichern. Ein derartiger Schutz schien für die Lehrer um so erstrebenswerter, je größer das Mißtrauen war, das ihnen seitens der jüdischen Öffentlichkeit entgegengebracht wurde. Dies hatte zur weiteren Folge, daß die materiell keineswegs sichergestellten Lehrer in immer stärkeres Abhängigkeitsverhältnis von jenen Behörden gerieten, welche sich ihrer durch zeitweise Gewährung von Subsidien annahmen.[443]) Alles in allem war der jüdische Lehrer der Nikolaischen Kronschulen ein höchst unerfreulicher Typus, dessen schwankende Haltung zwischen seiner Herkunft und der Beamtenwürde eine gewisse sittliche Minderwertigkeit bewirkte, von der der Melamed der älteren Generation mit seiner persönlichen Note und seinem reineren Idealismus vorteilhaft

abstach. Und was vor allem ins Gewicht fiel: der jüdische Lehrer der Kronschule genoß kein rechtes Vertrauen bei den Juden, die in ihm lediglich den von dem christlichen Inspektor abhängigen Beamten sahen. Es war deshalb ein sehr einsichtsvolles Beginnen, wenn ab und zu auch jüdische Inspektoren ernannt wurden, wie im Kiever Schulbezirk U. S. Rosenzweig, die durch ihr größeres Ansehen bei ihren Glaubensgenossen wesentlich zur günstigeren Entwickelung der Schulen beizutragen imstande waren.[349]) Hätte eine einigermaßen vorausschauende Schulpolitik bei der russischen Regierung geherrscht, so hätte sie dieses psychologisch so eminent wichtige Moment nicht aus dem Auge verlieren können.

Abgesehen von der Frage des Lehrerpersonals, bildete die unsichere materielle Lage der Schulen einen weiteren Grund, welcher ihrem ersprießlichen Gedeihen hindernd im Wege stand. Für den Unterhalt einer Schule ersten Grades waren durchschnittlich 1000—1300 Rubel jährlich, einer Schule zweiten Grades 2000—3000 Rubel erforderlich, die hauptsächlich aus den Erträgnissen der Lichtsteuer gedeckt werden sollten. Meist gingen die Gelder recht unregelmäßig ein, worunter die Besoldung der Lehrkräfte nicht selten litt, wofern nicht die Schulpatrone oder irgendeine Behörde sich zu Vorschüssen entschlossen, so daß dann allerdings nach bürokratischen Verhandlungen die Situation einigermaßen wiederhergestellt wurde. Aber mit der Besoldung des Unterrichtsbetriebes war es schließlich nicht abgetan, es galt auch, für die Versorgung der Kinder, die wie gesagt, den ärmsten Schichten entstammten, etwas zu tun. Denn auch die modern frisierten Schulen hatten gleich der Talmud-Torah den Charakter von Wohltätigkeitsanstalten noch nicht abgestreift. Sie waren auf die kleinen zufälligen Beiträge einzelner Wohltäter oder auf die ständigen größeren Spenden sogenannter „Ehrenpatrone", gewöhnlich prominente Persönlichkeiten und wohlhabende Kaufleute, angewiesen, die dafür das Recht hatten, jederzeit dem Unterrichte beizuwohnen und bei den Prüfungen zugegen zu sein. Sie übten einen beträchtlichen moralischen Einfluß aus und sollten nach dem Wunsche der Schulverwaltung der jüdischen Bevölkerung Respekt vor der offiziellen Schulpolitik einflößen. Es verdient bemerkt zu werden, daß Mendel Ljubaviczer durch die Umstände sich veranlaßt sah, eine solche Fördererrolle für die Schule seiner Heimatstadt zu spielen und auch den Prüfungen beiwohnte. Sein besonders taktvolles und zurückhaltendes Betragen wurde von der Bürokratie mißbraucht, um ihn als Zeugen für die Vortrefflichkeit der offiziellen Schulpolitik hinzustellen.[350])

Das Lehrziel der Kronschulen bestand nach allen offiziellen Darlegungen, wie bekannt, in der Hebung der Moral unter den Juden, in der Verbreitung und Stärkung der Ehrfurcht vor Gott und dem Kaiser. Das war nun nach den Ansichten der russischen Bürokratie nicht möglich, solange die Religionsquellen einen Gegenstand des Unterrichts ausmachten. Deshalb erschien es notwendig, zu Ersatzmitteln zu greifen, welche hauptsächlich in den sogenannten Katechismen gefunden wurden. Die Blütenlesen, die in solchen „Lehrbüchern" der „israelitischen

Religion“ verzapft wurden, sind zur Genüge bekannt. Man hatte eben gegen alles, was nicht den Stempel offizieller Moral trug, ein unbändiges Mißtrauen. Selbst der große Maimonides blieb von diesem Verdachte nicht frei. Es existieren zwei interessante Ministerialerlasse, von denen der eine das Geheimbuch „Rambam“ als besonders gefährlich bezeichnet, weil darin der Raub und die Ermordung von Christenkindern empfohlen werden, der andere dasselbe Buch als vortreffliches moralisches Erziehungsmittel anempfiehlt.[351]) Die moralisierende Tendenz des Lehrzieles führte bei der vortrefflichen Kenntnis der jüdischen Religionsquellen, über welche die russische Regierung wie die meisten ihrer Berater verfügten, naturgemäß zur schärfsten Bekämpfung des Talmudstudiums. Auch dabei sollten Leitfäden und Exzerpte, die dem Zwecke entsprechend zugestutzt waren, verwendet werden. Einzelne Kapitel aus Maimonides „Über Akkum“, „Über die Ehrfurcht vor dem Herrscher“, „Über die Gebote der heiligen Schrift“ usw., Auszüge aus „Jad-Hagbasakkah“ (offizielle Transkription!) in tendenziöser Aufmachung wurden so dem jüdischen Schüler in die Hand gegeben, um, wie es am Schlusse der Exzerpte aus „Jad-Chasakah“ heißt, darzutun, daß für die Juden die Gesetze und Gerichtsbarkeit des Landes, in welchem sie wohnen, verbindlich sind.[352]) Man begnügte sich indes nicht mit solchen literarischen Entstellungen, stellenweise wurde einfach der Schulchan Aruch kassiert und durch A. Danzigers „Chaje Adam“ ersetzt.[353]) So verblendet war indes die Regierung nicht, daß sie die Opposition gegen diese offizielle Schulliteratur nicht vorausgeahnt hätte. Sie wußte sich deshalb die Sanktion bedeutender jüdischer Autoritäten zu sichern, welche sich dazu hergeben mußten, durch ihre Unterschriften auf den Lehrbüchern für deren einwandsfreie Benutzung zu bürgen; besonderen Wert maß die Regierung den Approbationen Isaak Vološinskis und Mendel Ljubaviczers bei.[354]) Im Volke wußte man sehr wohl, was von dieser Sanktion zu halten sei, daß sie einem Zwange entsprungen und keineswegs als spontane Kundgebung und Billigung der Erziehungsziele anzusehen sei. Ja, es wurde geradezu behauptet, daß Leon Mandelstamm, der offizielle Schulbücherliterat, der von jüdischen Geldern, nämlich den Lichtsteuererträgnissen, lebte, durch Drohungen die Rabbiner eingeschüchtert habe.[355]) Ein Meisterstück dieser amtlich geaichten Geistesprodukte bildeten die von Mandelstamm verfaßten Katechismen, Lehrbücher und Leitfäden, die für den Unterrichtsgebrauch obligatorisch erklärt wurden. Bis zum Jahre 1864 ergoß sich der Segen solcher Fälschungen auf die Juden, wofür mehr als 200 000 Rubel aus den Erträgnissen der Lichtsteuer bereitgestellt wurden, von denen der Autor selbst das nicht ganz kärgliche Honorar von 111 000 Rubeln erhielt.[356]) Daß ein dringendes Bedürfnis nach brauchbaren Lehrbüchern bestand, läßt sich nicht in Abrede stellen, aber wie Mandelstamm seine Aufgabe vollführte, war alles eher als zureichend und zweckentsprechend. In einem Buche („Kinderfreund“) waren Aufsätze christlichen Inhalts; dann verfasste er einen Leitfaden für Juden zur Erlernung der russischen Sprache, eine hebräische Grammatik, eine deutsche Fibel und dergleichen.[357]) Unzweifelhaft begründet

war der Widerstand, der sich gegen die Traktätchen und Leitfäden, Auszüge aus der religionsgesetzlichen Literatur bemerkbar machte. Die deutschen Übersetzungen der hebräischen Bücher waren, wie vielfach geltend gemacht wurde, dem Verständnis der Schüler ganz und gar nicht angepaßt und an sich gänzlich überflüssig. Die biblischen Bücher waren, so sagte man weiter, von anderen längst viel besser übersetzt worden. Auch bemängelte man die ganz unpädagogische Auswahl der Stücke, die bald wahllos für Kinder Unverständliches boten, bald mit tendenziösen Gesichtspunkten den Text entstellten. Und schließlich nahm man es Mandelstamm übel, daß er die Zustimmung der Rabbiner und anderer Autoritäten zu solchem Vorgehen erpreßt und seine Bücher den Melamdim aufgezwungen hatte. Mandelstamm hatte übrigens Freunde genug, die ihn gegen derartige Anwürfe in Schutz zu nehmen suchten. Nur eine Tatsache konnten sie nicht aus der Welt schaffen, nämlich, daß mit den Erträgnissen der Lichtsteuer ein unglaublicher Raubbau getrieben wurde, daß auf Bücher, deren Herstellung normalerweise 600—800 Rubel kostete, viele Zehntausende verschwendet werden mußten, eine um so überflüssigere Ausgabe, als diese Bücher, von der Mehrheit der Juden gemieden, bald von der Bildfläche verschwanden.[358]) Die Regierung betrachtete aber damit ihre Aufgabe nicht als erschöpft, sondern förderte auch durch Gewährung von Beihilfen die Arbeiten namhafter jüdischer Autoren wie J. B. Levinsohn, Ch. Slonimski, A. Lebensohn, J. Serševski, Wunderbar, Berkovicz, Bendetsohn, Rumscha u. a. in der Hoffnung, daß dies ihrem Zwecke zugute kommen werde. In anderen Fällen empfahl die Regierung Bücher zur Benutzung, ohne daß sie direkte materielle Förderung ihnen angedeihen ließ.[359]) So verfuhr sie z. B. mit den Fabeln von J. L. Gordon.[360]) Und trotz allem fehlte es überall an Lehrbüchern in den Schulen. Nicht so sehr der Mangel der Produktion als der Widerstand gegen die Machwerke war schuld daran. Es half wenig oder gar nichts, wenn den Melamdim Bücher in größerer Zahl unentgeltlich überlassen wurden. Sie machten meist von ihnen keinen Gebrauch, sofern sie sich nicht direkt ablehnend verhielten. Und so blieb denn nur der Ausweg übrig, daß die Regierung diese ihre höchst überflüssige Kulturmission einstellte, was denn auch vom Jahre 1864 an ziemlich geschah.

Alle Maßnahmen der Regierung riefen bei der jüdischen Bevölkerung den bestimmten Eindruck hervor, daß die Kronschule zwar eine Schule für Juden, keineswegs aber eine jüdische Schule ist. Dem sollte entgegengetreten werden dadurch, daß sich der Übergang vom Cheder in die Kronschule möglichst schmerzlos ohne besonderes Examen vollzog und die Stundenzahl für die jüdischen Lehrgegenstände möglichst ausgedehnt wurde; $13^1/_2$ Wochenstunden von insgesamt 24 waren ihnen gewidmet. Der Unterricht dauerte von 9 Uhr vormittags bis 5 Uhr nachmittags mit einer Mittagspause; vor und nach dem Unterricht wurde in russischer und hebräischer Sprache gebetet. Dem ganzen Zuschnitt der Schulen entsprechend ging das Bestreben auf Einführung eines regelrechten Religionsunterrichtes, der immerhin, um eben dem Cheder erfolgreiche Konkurrenz machen zu können, einen möglichst weiten Rahmen

erhielt. Gelehrt wurden Gebete, Bibel, Mischna, Chaje-Adam, Schulchan Aruch, Maimonides und Ethik. Am Freitag las man den Wochenabschnitt nebst Haftarah. Das blieb so von der Eröffnung der Schulen bis zur Ministerialverordnung vom Dezember 1852, laut welcher das Programm von dem Schuljahr 1853/54 ab in erheblich reduziertem Umfange eingeführt wurde. Von da ab sollten nur die vorgeschriebenen Lehrbücher verwendet werden, insbesondere das Gebetbuch ausschließlich mit aschkenasischem bei den Misnagdim gebräuchlichen Text und deutscher Übersetzung (d. h. ohne Rücksicht auf die Wünsche der Chassidim), in welchem aus unbekannter Ursache eines schönen Tages zwei Seiten durch einen anderen Wortlaut ersetzt wurden. Auch sonst erlaubte sich das Ministerium an den jüdischen Disziplinen mannigfache Korrekturen, die vornehmlich in der Kürzung des Programms, in der stärkeren Betonung des Formalen und Verfälschung der Literaturwerke zu Katechismen rein konfessionellen Charakter bestanden. Als eine besondere Leistung der Regierungsweisheit und geistigen Fürsorge muß die Einführung der hebräischen Schönsehrift betrachtet werden, für welche eigene Lehrer engagiert wurden.[261]) Die Unterrichtsergebnisse waren, was bei dieser ganzen Sachlage nicht zu verwundern ist, recht durchschnittlich, besonders in den jüdischen Fächern. Das will deswegen viel besagen, weil der Cheder einen für gewöhnliche Begriffe ungemein hohen Grad von Erfolgen aufzuweisen hatte. Die erzwungene Überwucherung des Deutschen im Unterrichtsplan führte nicht dahin, daß die Grenzen zwischen Deutsch und Jüdischdeutsch schärfer gezogen wurden, sondern ganz im Gegenteile der Verwechselung Tür und Tor geöffnet wurde, so daß auch dieses Resultat selbst nach den optimistisch gefärbten Darstellungen der Inspektoren nur als recht mäßig bezeichnet werden kann. Großes Gewicht wurde auf die möglichst feierliche Gestaltung der Prüfungen gelegt, die der Welt die Wohltaten der Regierung mit Nachdruck verkünden sollten.[262]) Aber alle diese Anstrengungen blieben gänzlich vergeblich, weil das Mißtrauen der Juden durch nichts zu beseitigen war. Dies um so mehr, als neben der Schule noch das viel gefährlichere Damoklesschwert des Militärdienstes über den Häuptern der Kinder schwebte. Denn tatsächlich bot die Schule keinen ausreichenden Schutz vor der militärischen Einziehung. Es war trotz entgegenstehender Zusagen die Regel, daß die Militärbehörde sich um den Schulbesuch der Knaben, auf die das Los gefallen war, in keiner Weise scherte, und es sind auch Fälle bekannt, in denen die Vertrauensleute der Juden selbst die eigenen Glaubensgenossen, welche sich in eine Profanschule wagten, der Militärbehörde für das Kontingent auslieferten. Die Schulverwaltung war vielfach bestrebt, die Juden gegen polizeiliche Übergriffe zu schützen, auch die Inspektoren traten für die Schüler ein und suchten sie dem Arm der Polizei zu entziehen. Nichts ist bezeichnender, daß als Versäumnisgrund von Schülern in den Listen bisweilen auch Flucht vor den Werbern angeführt wird. Es bedarf kaum einer Erläuterung, wie sehr die Schuldisziplin und der Unterricht unter solchen Zuständen leiden mußten.

Einen der wichtigsten Gründe für das gänzliche Versagen der Kron-

schulen bildete das gleichzeitige Fortbestehen der jüdischen Nationalschule, des Cheder und der Talmud Torah. Nun hatte das Grundgesetz vom Jahre 1844 diese Anstalten und die Tätigkeit der Melamdim einer strengen Kontrolle unterworfen, um einen mehr oder minder allmählichen Übergang zu der Kronschule durch teilweise Angleichung in den Unterrichtsgegenständen zu schaffen. Die ursprüngliche Absicht, von den Melamdim die Ablegung eines Examens zu verlangen, hätte zur Schließung aller Chadarim führen müssen und deshalb wurde ein Kompromiß dahingehend getroffen, daß auf der einen Seite alle bisherigen Leiter von Chadarim die Unterrichtserlaubnis erhielten, die Ausgabe weiterer Konzessionen jedoch möglichst erschwert wurde.[363]) Die schließliche Beschränkung der Prüfungen auf die jüdischen Lehrgegenstände änderte an dem Bildungsstande der Lehrkräfte so gut wie nichts. Auch die Versuche, die offiziell approbierten Unterrichtsbücher in den Chadarim einzuführen, hatten keinen rechten Erfolg, wenn auch der Zwang zur Anschaffung dieser Bücher manche peinliche Ungelegenheit schuf und viel Mißstimmung bei den Melamdim erzeugte.[364]) Schließlich suchte man als letzte Maßnahme in den Jeschibot und Chadarim das Profanwissen als obligatorischen Gegenstand vorzuschreiben, was auch nicht zu dem gewünschten Resultate führte.[365]) Die Anordnungen liefen auf eine Komödie hinaus. Die Inspektoren, die für ihre Befolgung verantwortlich waren, ließen sich durch Unterschrift von den Melamdim die Beachtung der Ministerialverfügungen bestätigen, die natürlich faktisch auf dem Papier blieben. Hand in Hand damit gingen zahlreiche ähnliche Verordnungen, die eine schärfere Reglementierung und Kontrolle der jüdischen Nationalschule bezweckten. Aber auch hier war das Resultat ein klägliches. Die Melamdim kümmerten sich nicht darum; sie unterrichteten in althergebrachter Weise heimlich oder wußten die Inspektoren, bezw. die Polizei sich vom Halse zu schaffen. Die überwiegende Mehrheit der Juden hielt an dem Cheder fest, da er ihren Vorstellungen und Überlieferungen entsprach. Und selbst wenn Einzelne ihre Kinder der Profanschule zuführten, so kam es doch vor, daß ein Teil von ihnen sie später wieder in den Cheder schickte. Die Regierung mußte sich allmählich von der völligen Aussichtslosigkeit ihrer Absichten überzeugen und von dem Zwangssystem den Weg zur grundsätzlichen Nichteinmengung in die Existenz der nationalen Schule suchen.[366])

Das schwerste Hindernis für die Entstehung und Ausbreitung einer Aufklärung mit absolut radikalen Zielen bildete in Rußland die starke Konzentrierung der jüdischen Massen auf einem geschlossenen Territorium, die sich alle ihre Eigenarten, die jüdisch-deutsche Umgangs-, die hebräische Literatursprache mit äußerster Konsequenz wahrten, und deshalb der Assimilierung an die Umgebung schwerer verfielen. Es ist sehr bemerkenswert, daß selbst in den Schichten, welche in erster Reihe als Träger des Aufklärungsgedankens in Frage kamen, die Kenntnis des Russischen relativ wenig verbreitet war. Man kann es nicht als puren Zufall bezeichnen, daß die von dem jüdischen Leibarzt Sanchez unter Alexander I. begründete Bibliothek nicht mehr

als acht russische Bücher enthielt, und ähnliches war mit der Bibliothek des Dramatikers N e v a c h o v i c z der Fall. Das retardierende Moment der Aufklärung bildete die stetige Kampfesstellung der Juden gegen den äußeren Feind. Wenn dieser Umstand auf der einen Seite es ermöglichte, daß der Sprößling der am meisten unterdrückten Nation schon seit frühester Zeit in dem Sturze der Tyrannei eine persönliche Aufgabe erblickte — man braucht nur an den Teilnehmer des Dekabristenaufstandes, G r e g o r i P e r e t z , den Sohn des oben genannten Abraham Peretz, zu erinnern [367]) — so bildete eine andere Folge der Sklaverei der festere Zusammenschluß der einzelnen Glieder, die um so zäher sich der Anpassung an ihre Umgebung zu widersetzen bestrebt waren. Und dennoch konnte kein Hindernis die weitere Ausbreitung der Haskalah auf die Dauer der Zeit aufhalten und ihre Einwurzelung in den größeren Kulturzentren hemmen. Es ist schon gezeigt worden, wie namentlich Odessa sich zu einem Mittelpunkte der Aufklärung entwickelte, wie hier das Schulwesen einen ungewöhnlichen Aufschwung nahm und von hier aus die aus Galizien stammenden Pioniere die neuen Ideen von Fortschritt und Bildung in alle Gauen Rußlands hinauszutragen sich bestrebten. Eine ganze Reihe von modernen Schulen schloß sich der ersten im Jahre 1826 gegründeten an, und einen Höhepunkt bildete die Errichtung des Richelieu Lyceums (Gymnasia). Die erste Chorsynagoge in Rußland entstand ebenfalls in Odessa (1840), so daß der Ausspruch eines Rabbiners, die Flammen der Hölle umgeben Odessa, verständlich erscheint.[368]) Wenn in Städten wie Odessa und Riga die besonderen Verhältnisse, namentlich der ausgedehnte Verkehr als Mittelpunkte des Handels, die Verbreitung der Haskalah besonders begünstigten, so waren solche vorteilhafte Momente in einem Orte wie dem „lithauischen Jerusalem" Wilna nicht vorhanden. Aber hier fielen wieder andere Faktoren mehr ins Gewicht, vor allem die durch Jahrhunderte währende geistige Disziplinierung, welche den Wissensdurst in einem unvergleichlichen Maße steigerte. Wilna, diese „Stadt und Mutter in Israel", das Zentrum der talmudischen Lehre, ward eine Stätte der fruchtbarsten Betätigung des neuen Geistes, der allerdings auch hier niemals die Verknüpfung mit der nationalen Überlieferung verloren hat. Es ist nicht symptomatisch und war von geringem Einflusse, daß auch in Wilna eine Reformsynagoge „Taharat Kodesch" schon im Jahre 1847 entstand. Die Aufklärer aus Wilna blieben der Tradition treu und waren weit entfernt von jenen Irrungen, in welche die Haskalah in Deutschland sich gestürzt hatte.[369]) Allenthalben begegnete man in Rußland mehr oder weniger bedeutenden Vertretern des Aufklärungsgedankens. In Grodno, Lodz, Minsk, Mohilev, Zamosz, Sluzk, Vitebsk usw., aus der Schar der Absolventen der Kronschulen und Rabbinerseminare erstanden der Haskalah neue Vorkämpfer. Das war die Generation, in der ein C h. S. S l o m i n s k i , der später den Demidovpreis für seine Erfindungen erhielt, sich an den von dem Talmudisten J e c h i e l M i c h a e l Z a b l u d o w s k y geliehenen deutschen Büchern heranbildete, die Generation, in der Rabbiner J o s e p h C h a j i m C a r o , der Vater des berühmten Historikers

Jacob Caro, deutsche Predigten hielt, Chajim Sack aus Zagory sich an den Mandelstammschen Machwerken insgeheim beteiligte, Seiberling, der Zensor für hebräische Bücher in Kiev, von einer deutschen Universität mit der Doktorwürde geehrt wurde, der „jüdische Diogenes", der gelehrte Wolf Adelsohn in Dubno auf die Jugend nachhaltigen Einfluß übte, in Minsk der ausgezeichnete Bibliophile Issachar Bompi wirkte, in Wilna Josef Sackheims Sohn als Dolmetscher zwischen seinem Vater und Montefiore fungieren konnte, Jakob Barit, „Jankele Kovner" (1796 oder 97 — 1883), dieser gewaltige Talmudist, die deutsche, französische und russische Sprache beherrschte und durch sein staunenswertes Wissen sich die Bewunderung des Generals Nasimov zuzog, Alexander Nevachovicz als Dramatiker eine Rolle spielte und sein Bruder Michael das erste russische Witzblatt „Jeralaš" (Unsinn) begründete, und viele andere Juden sich auf den verschiedensten Gebieten auszeichneten.[370])

Die Reformanläufe und Umgestaltungsversuche in den ersten Jahren der Regierung Nikolaus I. hatten ihre Schatten auch nach dem Königreiche Polen geworfen. Hier litten die Juden weniger unter der Gewißheit drückender Entrechtungen als unter der Unsicherheit der Rechtszustände, welche täglich eine neue ungünstige Wendung nehmen konnten. Noch mehr als in Rußland trug hier die Politik den Stempel der Prinzipienlosigkeit und des anarchistischen Chaos. Aber die Empfindung, daß die Judenfrage nicht bloß ein nebensächliches Problem sei, sondern eine Kernfrage des ganzen politischen Lebens bildet, war so vorherrschend, daß weite Kreise sich bemühten, die Regierung zu energischen Schritten zu drängen. Am 3. Juni 1825 gab der Kaiser seine Zustimmung zur Gründung einer „neutralen Kommission", des „Altgläubigen-Komites", das unter dem Vorsitze von Ignaz Zaleski mit Graf Valerian Krasiński und dem früheren Professor in Lomsza, Stefan Witwicki, dem früheren Chassid und späteren Täufling Chaskel oder Stanislaus Hoge als erstem, Josef Kownacki als zweiten Sekretär sich bald darauf konstituierte und einen Beirat zur Seite hatte, dem Jakob Bergsohn, Michael Rawski-Ettinger, Isaak Janasz, Salomon Posner und Henryk Samelson als Mitglieder, Salomon Eiger, Josef Epstein, Chajim Halberstamm, Abraham Stern und Theodor Toeplitz als Stellvertreter, Jan Glücksberg als Sekretär angehörten.[371]) Wenn man sich auch dem Eindruck nicht verschließen kann, daß das Komite durch die Ernennung von Korrespondenten in verschiedenen Bezirken ein möglichst zuverlässiges Material gewinnen wollte, so schwebte ihm doch als ideales Ziel unzweifelhaft die extremste Assimilation vor. Seine Glanzleistung auf dem Gebiete der Erziehung, die Warschauer Rabbinerschule, ist schon an anderer Stelle beleuchtet worden.[372]) Die assimilatorische Tendenz war so überwiegend, daß man den Juden zuzumuten wagte, die Matrikenführung durch katholische Geistliche besorgen zu lassen, damit sie auf die Juden einen „wohltätigen Einfluß" üben, ein Vorschlag, der auch von etlichen jüdischen

Komitemitgliedern gutgeheißen wurde. So viel hätte man füglich von der Einsicht des Komites erwarten dürfen, daß es bei maßvoller Erfassung seiner Aufgabe weit mehr hätte ausrichten können. Jedenfalls wurde seine Arbeit durch den Ausbruch der polnischen Revolution (1830/31), nachdem die Vorbereitungen reichlich hingeschleppt worden waren, unterbrochen. Das Verhalten der Juden während des Aufstandes zeigte, daß sie in der überwiegenden Mehrzahl noch nicht dem Assimilierungsprozeß verfallen waren und nur eine kleine Schicht Begüterter und Intellektueller sich vollkommen solidarisch mit den polnischen Interessen fühlte. Die winzige jüdische Freiwilligenschar und die Bemühungen zur materiellen Förderung des Aufstandes, ja, selbst die Anteilnahme an der Verteidigung Warschaus blieben fast auf diesen Kreis beschränkt. Die jüdischen Massen hielten sich fern. Das hing vielleicht auch zum Teil mit dem ganz aristokratischen Charakter der Revolution zusammen.[373]) Alle ihre Opferbereitschaft wurde den Juden von ihren Landsleuten sehr schlecht gelohnt, die in ihren Vorurteilen verharrten, von den Juden aber absolute Hingebung an das gemeinsame Vaterland verlangten. Die Niederringung des Aufstandes stärkte die Macht der russischen Herrschaft, die schwerer denn je zuvor auf den Juden lastete. Die Juden standen in der Klemme zwischen Polen und Russen und suchten sich die Gunst der einen oder anderen zu erwerben, was naturgemäß den Haß auf Seiten derjenigen, gegen die sich ein solcher Bund zu richten schien, hervorrief. Moses Montefiores Intervention, der im Anschluß an seine russische Reise auch Polen besuchte, hatte keinen Erfolg. Die Regierung fuhr fort, auch hier nach russischem Muster zu reformieren. 1845 wurde die Kleiderordnung eingeführt, deren Durchsetzung nicht ohne Anwendung von Zwangsmaßnahmen sich vollzog.[374]) Die Schulreform berührte die Juden Polens nicht und Änderungen in der Gemeindeverfassung, wie sie in Rußland durch die Beseitigung des Kahal angeordnet wurden (1844), waren schon 20 Jahre früher durch Einrichtung der „Gebethausvorstände“ eingeführt worden. Diese Reform des Gemeindelebens bedeutete einen harten Schlag. Wenn auch die Juden unter der Kahaltyrannei namentlich wegen der mit dem Militärdienst zusammenhängenden Korruption viel zu leiden hatten, so bedeutete dies noch das kleinere Übel im Vergleich mit den Rücksichtslosigkeiten, denen sie nach Übernahme der Steuer und Militärsachen durch die Behörden ausgesetzt waren. Die Einführung des Instituts der Rabbinerkommissionen hätte, selbst wenn sie, wie der ursprüngliche Plan vorsah, ständige Körperschaften geworden wären, an allen den Übelständen wohl schwerlich etwas ändern können, da ihr Betätigungsfeld nur auf einen kleinen Kreis von Fragen beschränkt blieb.

Während sich die russische Bürokratie vergeblich an die Lösung des Judenproblems wagte und in ihrer Habsucht und Beschränktheit die Millionen jüdischer Bewohner in Elend und Finsternis niederzuhalten suchte, während auf der einen Seite die Parole der Assimilierung ertönte, auf der anderen Seite der Widerstand gegen alle Neuerungen wuchs, hielt sich das traditionelle Kulturleben in unverkümmerter

Urwüchsigkeit aufrecht. Das Torahstudium scharte um sich die Mehrheit des Volkes, und der Unterricht in den religiösen Lehrfächern war noch fast allgemein, mochten die Jünger der Lehrstätten auch zu verschiedenen Fahnen schwören. Cheder und Jeschibah hatten, so dürftig vielleicht das Gesamtergebnis der rein reproduktiven Tätigkeit der Geister, deren mit Bienenfleiß geübte Sammel- und Auslegungspraxis kaum ein einziger schöpferischer Gedanke durchleuchtete, sein mochte, sich in harten Stürmen als schier unüberwindliche Bollwerke bewährt. Und noch mehr wandelte der Chassidismus seinen ureigenen, von kritischen Wägungen und Zweifelsucht unbeirrten Pfad. Seine Blüte war wohl vorüber, aber in den Zeiten wirtschaftlicher und politischer Depression ging auch der Same des Mystizismus wieder auf. Und das war um so leichter möglich, als dem Kampfe zwischen Rabbinismus und Chassidismus die Schärfe benommen war, und beide Richtungen sich ihre Domäne nicht mehr streitig machten. Und so stand die Haskalah einsam wie ehedem da und mußte, um ihren Rang zu behaupten, durch enge Anknüpfung an die Überlieferung, auch den Anschein radikalen Eingriffes in das Seelenleben des Volkes zu vermeiden suchen. Von solcher Erkenntnis war das Schaffen des Mannes getragen, der in Rußland als der unbestreitbar bedeutendste Träger des Aufklärungsgedankens gefeiert wird, des schon mehrfach erwähnten Isaak Beer Levinsohn (ריב״ל, geboren am 2. Oktober 1788 in Kremenez, Wolhynien, gestorben daselbst am 17. Februar 1860). Da sein Vater bereits Profanwissen besaß und die polnische Sprache beherrschte, so gab er dem Sohne eine für jene Zeiten nicht gewöhnliche Erziehung, indem er ihn außer im Talmud und in der Bibel noch in der russischen Sprache unterweisen ließ. Levinsohn eignete sich dann umfassende Kenntnisse auf allen Gebieten des Schrifttums an und zeigte bereits in früher Jugend große Fähigkeiten. Im Alter von zehn Jahren schrieb er ein Werk kabbalistischen Inhalts, das immerhin einige Beachtung fand. Nach seiner Verheiratung (1806) ließ er sich an dem Wohnorte seiner Schwiegereltern, dem österreichischen Grenzstädtchen Radziwil, nieder. Lange hielt es ihn indes hier nicht, sein Ziel war die Welt, die Welt der Maskilim und ihr literarisches Schaffen. Seine ersten Versuche waren ganz im Stile jener Tage gehalten, holperige, gewaltsame Reimereien ohne jeglichen dichterischen Wert, so eine poetische Verhimmelung der Franzosenvertreibung im Jahre 1812, welche Levinsohn dem Kommandanten von Radziwill überreichte. Der Maskilimkreis in Brody, dem damals wichtigsten Kulturzentrum der Ostjudenheit, lockte Levinsohn dorthin, wo er interessanten Persönlichkeiten, wie Josef Perl und anderen begegnete. Nachdem er an der Perlschen Schule in Tarnopol sein Examen abgelegt hatte, erhielt er durch Perls Befürwortung einen Posten an der neueröffneten Schule in Brody. Der Druck einer kleinen Schrift (לוח המכס, der russische Zolltarif) führte ihn nach Żółkiew, wo er mit Nachman Krochmal verkehrte, dessen Einfluß auf seine Gedankenrichtung bestimmend wurde.[375]) Mit Erfahrungen und Kenntnissen reich beladen, kehrte er nach seiner Geburtsstadt zurück, und begann seine Wirksamkeit als Pionier der Haskalah mit

der Herausgabe einer russischen Grammatik in hebräischer Sprache (יסודי לשון רוסיה). Schon damals erfüllte ihn der Gedanke einer grundlegenden Arbeit über die jüdische Erziehung, umsomehr, da er sich durch gegnerische Anfeindungen genötigt sah, dem Anerbieten eines Kaufmannes in Berdyczev Folge zu leisten und seine Heimat für einige Zeit zu verlassen. Nach seiner Wiederkehr gelang es ihm endlich mit staatlicher Subvention und mit Hilfe einer Subskription das Erscheinen des Werkes zu sichern. (1828.)[376])

„Teudah Bejisrael" (Lehre oder Predigt in Israel) war trotz aller Fortschritte, welche die Aufklärung bereits gemacht hatte, ein beträchtliches Wagnis in einer Zeit, in welcher die kritischen Schriften eines Menasche Ilier Ben Porat öffentlich verbrannt wurden. An Originalität mußte das Werk schon deshalb zurückstehen, weil der Grundgedanke in Rußland nicht autochton und dorthin erst aus anderen Ländern verpflanzt worden war. Alle Schwächen und Vorzüge, der ganze Wissensdrang und Mangel an geschichtlichem Verständnis, welche auch in anderen Werken der Maskilim konstatiert werden können, kehren ungemindert bei Levinsohn wieder. An die Spitze seiner Schrift stellt er fünf Fragen: a) Ist der Jude verpflichtet, die althebräische Sprache und Grammatik zu erlernen? b) Ist es ihm gestattet, fremde Sprachen zu erlernen? c) Darf er sich mit Profanwissenschaften abgeben? d) Wenn ja, welcher Nutzen liegt darin? e) Wiegt dieser Nutzen den Schaden auf, welcher nach den Meinungen vieler unserem Glauben und unserer Tradition dadurch erwächst? Es konnte nicht zweifelhaft sein, wie die Antworten ausfielen. Um die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, und die Gefährlichkeit der Orthodoxie noch krasser zu beleuchten, suchte er seine Beweise durch Zitate aus den jüdischen Quellenschriften zu belegen. Alle jüdischen Autoritäten hätten anerkannt, daß die Beschäftigung mit Handwerk und Ackerbau nützlich sei. Jetzt sei der Moment besonders günstig, da auch die Regierung gewillt sei, den Juden den Übergang zu produktiver Arbeit zu bahnen. „Lernet das Handwerk, bereichert euch durch Wissen, betrachtet die Erde als euer Eigen, denn nur sie gewährt Glück und Wohlergehen dem Menschen!" ruft er seinen Brüdern zu. Der Erfolg des Buches war ein durchschlagender; da es bei weitem nicht so radikal und frei gehalten war, wie die Schriften der deutschen Aufklärer, so stieß es auch bei den Orthodoxen nicht auf großen Widerstand. Der Wilnaer Rabbiner Abraham Abele Posweler erteilte dem Buche seine Autorisation ohne Vorbehalt und fand einen großen Mangel nur darin, daß sein Verfasser Levinsohn und nicht der Wilnaer Gaon war. Die junge Generation, welche sich von den Ghettofesseln frei fühlte, Männer wie J. Fünn, M. Straschun, Senior Sachs und viele andere betrachteten „Teudah Bejisrael" wie ein Evangelium. Die Angriffe kamen eigentlich nur von chassidischer Seite, weil Levinsohn mit den Chassidim scharf ins Gericht ging. Ihnen war es darum die Inkarnation alles „Epikuräertums", und der Spitzname „Teudek" galt gleichbedeutend mit Ketzer. Vielleicht veranlaßten ihn diese Anfeindungen zu der besonderen Vorsicht, die satyrische Schrift

gegen die Zaddikim, „Dibre Zaddikim“ (Wien 1830), ein schwächliches Seitenstück zu Perls „Briefen der Dunkelmänner“, anonym erscheinen zu lassen.[377])

Levinsohns standard work, das eine Art geschichtsphilosophischer Begründung des Wesens des Judentums bilden sollte, ist die im Jahre 1829 vollendete, als zweiter Teil des „Teudah“ veröffentlichte Schrift „Beth Jehuda“ (Haus Judas). Da die einzige jüdische Druckerei, welche damals die Herausgabe von Profanschriften wagte, die in Wilna, gegen die an die Spitze des Werkes gestellten Fragen Bedenken trug, so konnte es zunächst nicht erscheinen. Der Beteuerung Levinsohns, daß diese Fragen nicht der Ausfluß ketzerischer Gesinnung, sondern ihm von einem hervorragenden Würdenträger, einem gewissen Emanuel de Liven, vorgelegt worden seien, schenkte man keinen Glauben, und so verzögerte sich der Druck um ganze zehn Jahre.[378]) Die historischen Erörterungen über das Wesen des Judentums sind recht dürftig und oberflächlich und sollen zum Belege für die Hauptthese, daß das Judentum niemals den Profanwissenschaften feindselig war, dienen. Die ganze Beweisführung leidet sichtlich unter dem ständigen Bestreben des Autors, auch dort Kompromisse zu konstruieren, wo dies mit der grundlegenden Idee des Werkes unvereinbar ist. Seine Vorschläge sind bereits an anderer Stelle erwähnt worden.[379]) Dieses Werk spielte in der Aufklärungsbewegung eine bedeutende Rolle, wenngleich es nicht die Aufgabe erfüllte, die ihm nach der Bestimmung seines Verfassers zukommen sollte. Hatte er doch nicht weniger gehofft, als mit diesem Programm die ganzen jüdischen Verhältnisse wie mit einem Zauberstabe umzugestalten. Tatsächlich war Levinsohn durch dieses Werk vielleicht eher noch etwas unpopulärer geworden und hatte sich das Mißtrauen weiter Kreise zugezogen.

Indes war mit diesen Arbeiten Levinsohns Wirksamkeit keineswegs abgeschlossen. Nicht nur, daß er unermüdlich an sich selbst, an seiner wissenschaftlichen Vervollkommnung, arbeitete, noch in späten Jahren sich die Erlernung fremder Sprachen — chaldäisch, lateinisch und mehrerer europäischer Sprachen — angelegen sein ließ, er setzte auch alles daran, seine theoretischen Grundsätze in Wirklichkeit umzusetzen. In mehr oder minder gutem Sinne machte sich seine praktische Tätigkeit für die Öffentlichkeit fühlbar. Er erwirkte, wie wir gesehen, die materielle Unterstützung der Regierung für den „Teudah“,[380]) gab manche nützliche Anregung für die von dieser eingeleiteten Reformen, aber man kann es ihm gerade nicht zu besonderem Ruhme anrechnen, wenn durch seinen Antrag, die jüdischen Typographien in den Städten ohne Zensurbehörde zu schließen, welchem er zur Orientierung ein Verzeichnis der nützlichen und schädlichen Bücher beilegte, jenes berüchtigte Zensurgesetz vom Jahre 1836 mitverschuldet wurde.[381]) Zu solchem Schritte konnte er sich durch seine ganz naive Anschauung bewogen fühlen, die in ihrer absoluten Hingabe an den einen großen Gedanken der Aufklärung die Vorsicht in der Wahl der Mittel vermissen zu dürfen glaubte, und um so stärker auf das jüdische Leben einwirken zu können hoffte, je sicherer ihr der Beistand der Re-

gierung war. Nur so glaubte Levinsohn des Widerstandes der orthodoxen und chassidischen Massen Herr werden zu können. Später hat die Kritik seine Absichten, die ohne Zweifel rein waren, mit Unrecht mißdeutet. Er war jedenfalls stets in gutem Glauben und wollte anders wie seine Gesinnungsgenossen in Deutschland und Österreich niemals zerstören, ohne Neues aufzubauen. Als im Jahre 1833 der Apostat Temkin „aus Überzeugung von der Wahrheit des Christentums seine Glaubensbrüder bekehren wollte“ und zu diesem Behufe eine von der Regierung in hebräischer und russischer Sprache verbreitete Schrift verfaßte, schrieb Levinsohn eine warme Verteidigung des Judentums, „Jemin Zidki“, in welcher er die Gründe erörtert, aus denen die jüdische Lehre keine Veranlassung hat, vor der christlichen zurückzuweichen und auf eigene Geltung Anspruch erheben darf.[382]) Trotz aller Kompromisse, die ihr natürlich nicht gerade zum Vorteil gereichten, hatte seine Weltanschauung etwas durchaus Solides, historisch Gefestigtes. Wie er auf der einen Seite unumwunden die durch die geschichtliche Entwickelung hervorgerufenen Stammesfehler zuzugestehen und alle Folgerungen daraus zu ziehen bereit war,[383]) so trennte ihn auf der anderen Seite doch eine Welt von jenem fast fanatischen Radikalismus der westlichen Aufklärer, und es waren wohl nicht bloß seine körperliche Hinfälligkeit und der Mangel an Energie, die ihn hinderten, an der Propagandaarbeit Lilienthals aktiven Anteil zu nehmen. Im übrigen bestand der Unterschied nur in den Mitteln, im Ziele war Levinsohn mit Lilienthal und Konsorten eines Sinnes, und als dieser von der Bildfläche verschwand, hätte er gern seine Erbschaft angetreten. Wie alle Aufklärer, so überschätzte Levinsohn den Wert der Apologetik. Auch er wähnte der Außenwelt gegenüber die Existenzberechtigung des Judentums am besten durch seine Verhimmelung erweisen zu können. Seine Schrift „Efes damim“ (1837), eine Widerlegung der Blutlüge, spielte in der Affäre von Damaskus eine wichtige Rolle und wurde von Dr. Löwe auf Montefiores Veranlassung ins Englische übersetzt.[384]) Gegen die hebräische Übersetzung der Arbeit des englischen Missionars M'Caul, eine grimmige Anklage gegen den Talmud und das ganze jüdische Schrifttum, verfaßte Levinsohn eine Polemik „Achia Haschiloni“., die mit viel Scharfsinn in einem Dialoge zwischen dem Lutheraner Don Alfonso und dem Juden Zadoc Misrachi die krasse Unwissenheit des Missionars entlarvte. Infolge von Zensurschwierigkeiten erschien die Arbeit erst nach Levinsohns Tode (1863)[385]). Sein bedeutendstes apologetisches Werk ist „Zerubabel“ in vier Teilen, ebenfalls erst nach dem Tode des Autors veröffentlicht, weil er aus Furcht vor dem Verluste der Handschrift dieselbe einem Verwandten, seinem späteren Biographen B. Nathanson in Odessa, zur Aufbewahrung übergeben hatte; durch die systematische Darstellung der jüdischen Grundlehren entbehrt es nicht eines gewissen wissenschaftlichen Wertes.[386])

Levinsohn war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller von großer Begabung, seltener Belesenheit und kritischem Verständnis. Er beschränkte sich nicht auf programmatische Tendenzschriften, sondern verfaßte daneben eine beträchtliche Zahl popularwissenschaftlicher

gegen die Zaddikim, „Dibre Zaddikim“ (Wien 1830), ein schwächliches Seitenstück zu Perls „Briefen der Dunkelmänner“, anonym erscheinen zu lassen.[377])

Levinsohns standard work, das eine Art geschichtsphilosophischer Begründung des Wesens des Judentums bilden sollte, ist die im Jahre 1829 vollendete, als zweiter Teil des „Teudah“ veröffentlichte Schrift „Beth Jehuda“ (Haus Judas). Da die einzige jüdische Druckerei, welche damals die Herausgabe von Profanschriften wagte, die in Wilna, gegen die an die Spitze des Werkes gestellten Fragen Bedenken trug, so konnte es zunächst nicht erscheinen. Der Beteuerung Levinsohns, daß diese Fragen nicht der Ausfluß ketzerischer Gesinnung, sondern ihm von einem hervorragenden Würdenträger, einem gewissen Emanuel de Liven, vorgelegt worden seien, schenkte man keinen Glauben, und so verzögerte sich der Druck um ganze zehn Jahre.[378]) Die historischen Erörterungen über das Wesen des Judentums sind recht dürftig und oberflächlich und sollen zum Belege für die Hauptthese, daß das Judentum niemals den Profanwissenschaften feindselig war, dienen. Die ganze Beweisführung leidet sichtlich unter dem ständigen Bestreben des Autors, auch dort Kompromisse zu konstruieren, wo dies mit der grundlegenden Idee des Werkes unvereinbar ist. Seine Vorschläge sind bereits an anderer Stelle erwähnt worden.[379]) Dieses Werk spielte in der Aufklärungsbewegung eine bedeutende Rolle, wenngleich es nicht die Aufgabe erfüllte, die ihm nach der Bestimmung seines Verfassers zukommen sollte. Hatte er doch nicht weniger gehofft, als mit diesem Programm die ganzen jüdischen Verhältnisse wie mit einem Zauberstabe umzugestalten. Tatsächlich war Levinsohn durch dieses Werk vielleicht eher noch etwas unpopulärer geworden und hatte sich das Mißtrauen weiter Kreise zugezogen.

Indes war mit diesen Arbeiten Levinsohns Wirksamkeit keineswegs abgeschlossen. Nicht nur, daß er unermüdlich an sich selbst, an seiner wissenschaftlichen Vervollkommnung, arbeitete, noch in späten Jahren sich die Erlernung fremder Sprachen — chaldäisch, lateinisch und mehrerer europäischer Sprachen — angelegen sein ließ, er setzte auch alles daran, seine theoretischen Grundsätze in Wirklichkeit umzusetzen. In mehr oder minder gutem Sinne machte sich seine praktische Tätigkeit für die Öffentlichkeit fühlbar. Er erwirkte, wie wir gesehen, die materielle Unterstützung der Regierung für den „Teudah“,[380]) gab manche nützliche Anregung für die von dieser eingeleiteten Reformen, aber man kann es ihm gerade nicht zu besonderem Ruhme anrechnen, wenn durch seinen Antrag, die jüdischen Typographien in den Städten ohne Zensurbehörde zu schließen, welchem er zur Orientierung ein Verzeichnis der nützlichen und schädlichen Bücher beilegte, jenes berüchtigte Zensurgesetz vom Jahre 1836 mitverschuldet wurde.[381]) Zu solchem Schritte konnte er sich durch seine ganz naive Anschauung bewogen fühlen, die in ihrer absoluten Hingabe an den einen großen Gedanken der Aufklärung die Vorsicht in der Wahl der Mittel vermissen zu dürfen glaubte, und um so stärker auf das jüdische Leben einwirken zu können hoffte, je sicherer ihr der Beistand der Re-

gierung war. Nur so glaubte Levinsohn des Widerstandes der orthodoxen und chassidischen Massen Herr werden zu können. Später hat die Kritik seine Absichten, die ohne Zweifel rein waren, mit Unrecht mißdeutet. Er war jedenfalls stets in gutem Glauben und wollte anders wie seine Gesinnungsgenossen in Deutschland und Österreich niemals zerstören, ohne Neues aufzubauen. Als im Jahre 1833 der Apostat Temkin „aus Überzeugung von der Wahrheit des Christentums seine Glaubensbrüder bekehren wollte" und zu diesem Behufe eine von der Regierung in hebräischer und russischer Sprache verbreitete Schrift verfaßte, schrieb Levinsohn eine warme Verteidigung des Judentums, „Jemin Zidki", in welcher er die Gründe erörtert, aus denen die jüdische Lehre keine Veranlassung hat, vor der christlichen zurückzuweichen und auf eigene Geltung Anspruch erheben darf.[382]) Trotz aller Kompromisse, die ihr natürlich nicht gerade zum Vorteil gereichten, hatte seine Weltanschauung etwas durchaus Solides, historisch Gefestigtes. Wie er auf der einen Seite unumwunden die durch die geschichtliche Entwickelung hervorgerufenen Stammesfehler zuzugestehen und alle Folgerungen daraus zu ziehen bereit war,[383]) so trennte ihn auf der anderen Seite doch eine Welt von jenem fast fanatischen Radikalismus der westlichen Aufklärer, und es waren wohl nicht bloß seine körperliche Hinfälligkeit und der Mangel an Energie, die ihn hinderten, an der Propagandaarbeit Lilienthals aktiven Anteil zu nehmen. Im übrigen bestand der Unterschied nur in den Mitteln, im Ziele war Levinsohn mit Lilienthal und Konsorten eines Sinnes, und als dieser von der Bildfläche verschwand, hätte er gern seine Erbschaft angetreten. Wie alle Aufklärer, so überschätzte Levinsohn den Wert der Apologetik. Auch er wähnte der Außenwelt gegenüber die Existenzberechtigung des Judentums am besten durch seine Verhimmelung erweisen zu können. Seine Schrift „Efes damim" (1837), eine Widerlegung der Blutlüge, spielte in der Affäre von Damaskus eine wichtige Rolle und wurde von Dr. Löwe auf Montefiores Veranlassung ins Englische übersetzt.[384]) Gegen die hebräische Übersetzung der Arbeit des englischen Missionars M'Caul, eine grimmige Anklage gegen den Talmud und das ganze jüdische Schrifttum, verfaßte Levinsohn eine Polemik „Achia Haschiloni"., die mit viel Scharfsinn in einem Dialoge zwischen dem Lutheraner Don Alfonso und dem Juden Zadoc Misrachi die krasse Unwissenheit des Missionars entlarvte. Infolge von Zensurschwierigkeiten erschien die Arbeit erst nach Levinsohns Tode (1863) [385]). Sein bedeutendstes apologetisches Werk ist „Zerubabel" in vier Teilen, ebenfalls erst nach dem Tode des Autors veröffentlicht, weil er aus Furcht vor dem Verluste der Handschrift dieselbe einem Verwandten, seinem späteren Biographen B. Nathanson in Odessa, zur Aufbewahrung übergeben hatte; durch die systematische Darstellung der jüdischen Grundlehren entbehrt es nicht eines gewissen wissenschaftlichen Wertes.[386])

Levinsohn war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller von großer Begabung, seltener Belesenheit und kritischem Verständnis. Er beschränkte sich nicht auf programmatische Tendenzschriften, sondern verfaßte daneben eine beträchtliche Zahl popularwissenschaftlicher

gegen die Zaddikim, „Dibre Zaddikim“ (Wien 1830), ein schwächliches Seitenstück zu Perls „Briefen der Dunkelmänner“, anonym erscheinen zu lassen.[377])

Levinsohns standard work, das eine Art geschichtsphilosophischer Begründung des Wesens des Judentums bilden sollte, ist die im Jahre 1829 vollendete, als zweiter Teil des „Teudah“ veröffentlichte Schrift „Beth Jehuda“ (Haus Judas). Da die einzige jüdische Druckerei, welche damals die Herausgabe von Profanschriften wagte, die in Wilna, gegen die an die Spitze des Werkes gestellten Fragen Bedenken trug, so konnte es zunächst nicht erscheinen. Der Beteuerung Levinsohns, daß diese Fragen nicht der Ausfluß ketzerischer Gesinnung, sondern ihm von einem hervorragenden Würdenträger, einem gewissen Emanuel de Liven, vorgelegt worden seien, schenkte man keinen Glauben, und so verzögerte sich der Druck um ganze zehn Jahre.[378]) Die historischen Erörterungen über das Wesen des Judentums sind recht dürftig und oberflächlich und sollen zum Belege für die Hauptthese, daß das Judentum niemals den Profanwissenschaften feindselig war, dienen. Die ganze Beweisführung leidet sichtlich unter dem ständigen Bestreben des Autors, auch dort Kompromisse zu konstruieren, wo dies mit der grundlegenden Idee des Werkes unvereinbar ist. Seine Vorschläge sind bereits an anderer Stelle erwähnt worden.[379]) Dieses Werk spielte in der Aufklärungsbewegung eine bedeutende Rolle, wenngleich es nicht die Aufgabe erfüllte, die ihm nach der Bestimmung seines Verfassers zukommen sollte. Hatte er doch nicht weniger gehofft, als mit diesem Programm die ganzen jüdischen Verhältnisse wie mit einem Zauberstabe umzugestalten. Tatsächlich war Levinsohn durch dieses Werk vielleicht eher noch etwas unpopulärer geworden und hatte sich das Mißtrauen weiter Kreise zugezogen.

Indes war mit diesen Arbeiten Levinsohns Wirksamkeit keineswegs abgeschlossen. Nicht nur, daß er unermüdlich an sich selbst, an seiner wissenschaftlichen Vervollkommnung, arbeitete, noch in späten Jahren sich die Erlernung fremder Sprachen — chaldäisch, lateinisch und mehrerer europäischer Sprachen — angelegen sein ließ, er setzte auch alles daran, seine theoretischen Grundsätze in Wirklichkeit umzusetzen. In mehr oder minder gutem Sinne machte sich seine praktische Tätigkeit für die Öffentlichkeit fühlbar. Er erwirkte, wie wir gesehen, die materielle Unterstützung der Regierung für den „Teudah“,[380]) gab manche nützliche Anregung für die von dieser eingeleiteten Reformen, aber man kann es ihm gerade nicht zu besonderem Ruhme anrechnen, wenn durch seinen Antrag, die jüdischen Typographien in den Städten ohne Zensurbehörde zu schließen, welchem er zur Orientierung ein Verzeichnis der nützlichen und schädlichen Bücher beilegte, jenes berüchtigte Zensurgesetz vom Jahre 1836 mitverschuldet wurde.[381]) Zu solchem Schritte konnte er sich durch seine ganz naive Anschauung bewogen fühlen, die in ihrer absoluten Hingabe an den einen großen Gedanken der Aufklärung die Vorsicht in der Wahl der Mittel vermissen zu dürfen glaubte, und um so stärker auf das jüdische Leben einwirken zu können hoffte, je sicherer ihr der Beistand der Re-

gierung war. Nur so glaubte Levinsohn des Widerstandes der orthodoxen und chassidischen Massen Herr werden zu können. Später hat die Kritik seine Absichten, die ohne Zweifel rein waren, mit Unrecht mißdeutet. Er war jedenfalls stets in gutem Glauben und wollte anders wie seine Gesinnungsgenossen in Deutschland und Österreich niemals zerstören, ohne Neues aufzubauen. Als im Jahre 1833 der Apostat Temkin „aus Überzeugung von der Wahrheit des Christentums seine Glaubensbrüder bekehren wollte“ und zu diesem Behufe eine von der Regierung in hebräischer und russischer Sprache verbreitete Schrift verfaßte, schrieb Levinsohn eine warme Verteidigung des Judentums, „Jemin Zidki“, in welcher er die Gründe erörtert, aus denen die jüdische Lehre keine Veranlassung hat, vor der christlichen zurückzuweichen und auf eigene Geltung Anspruch erheben darf.[382]) Trotz aller Kompromisse, die ihr natürlich nicht gerade zum Vorteil gereichten, hatte seine Weltanschauung etwas durchaus Solides, historisch Gefestigtes. Wie er auf der einen Seite unumwunden die durch die geschichtliche Entwickelung hervorgerufenen Stammesfehler zuzugestehen und alle Folgerungen daraus zu ziehen bereit war,[383]) so trennte ihn auf der anderen Seite doch eine Welt von jenem fast fanatischen Radikalismus der westlichen Aufklärer, und es waren wohl nicht bloß seine körperliche Hinfälligkeit und der Mangel an Energie, die ihn hinderten, an der Propagandaarbeit Lilienthals aktiven Anteil zu nehmen. Im übrigen bestand der Unterschied nur in den Mitteln, im Ziele war Levinsohn mit Lilienthal und Konsorten eines Sinnes, und als dieser von der Bildfläche verschwand, hätte er gern seine Erbschaft angetreten. Wie alle Aufklärer, so überschätzte Levinsohn den Wert der Apologetik. Auch er wähnte der Außenwelt gegenüber die Existenzberechtigung des Judentums am besten durch seine Verhimmelung erweisen zu können. Seine Schrift „Efes damim“ (1837), eine Widerlegung der Blutlüge, spielte in der Affäre von Damaskus eine wichtige Rolle und wurde von Dr. Löwe auf Montefiores Veranlassung ins Englische übersetzt.[384]) Gegen die hebräische Übersetzung der Arbeit des englischen Missionars M'Caul, eine grimmige Anklage gegen den Talmud und das ganze jüdische Schrifttum, verfaßte Levinsohn eine Polemik „Achia Haschiloni“., die mit viel Scharfsinn in einem Dialoge zwischen dem Lutheraner Don Alfonso und dem Juden Zadoc Misrachi die krasse Unwissenheit des Missionars entlarvte. Infolge von Zensurschwierigkeiten erschien die Arbeit erst nach Levinsohns Tode (1863)[385]). Sein bedeutendstes apologetisches Werk ist „Zerubabel“ in vier Teilen, ebenfalls erst nach dem Tode des Autors veröffentlicht, weil er aus Furcht vor dem Verluste der Handschrift dieselbe einem Verwandten, seinem späteren Biographen B. Nathanson in Odessa, zur Aufbewahrung übergeben hatte; durch die systematische Darstellung der jüdischen Grundlehren entbehrt es nicht eines gewissen wissenschaftlichen Wertes.[386])

Levinsohn war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller von großer Begabung, seltener Belesenheit und kritischem Verständnis. Er beschränkte sich nicht auf programmatische Tendenzschriften, sondern verfaßte daneben eine beträchtliche Zahl popularwissenschaftlicher

gegen die Zaddikim, „Dibre Zaddikim“ (Wien 1830), ein schwächliches Seitenstück zu Perls „Briefen der Dunkelmänner“, anonym erscheinen zu lassen.[377])

Levinsohns standard work, das eine Art geschichtsphilosophischer Begründung des Wesens des Judentums bilden sollte, ist die im Jahre 1829 vollendete, als zweiter Teil des „Teudah“ veröffentlichte Schrift „Beth Jehuda“ (Haus Judas). Da die einzige jüdische Druckerei, welche damals die Herausgabe von Profanschriften wagte, die in Wilna, gegen die an die Spitze des Werkes gestellten Fragen Bedenken trug, so konnte es zunächst nicht erscheinen. Der Beteuerung Levinsohns, daß diese Fragen nicht der Ausfluß ketzerischer Gesinnung, sondern ihm von einem hervorragenden Würdenträger, einem gewissen Emanuel de Liven, vorgelegt worden seien, schenkte man keinen Glauben, und so verzögerte sich der Druck um ganze zehn Jahre.[378]) Die historischen Erörterungen über das Wesen des Judentums sind recht dürftig und oberflächlich und sollen zum Belege für die Hauptthese, daß das Judentum niemals den Profanwissenschaften feindselig war, dienen. Die ganze Beweisführung leidet sichtlich unter dem ständigen Bestreben des Autors, auch dort Kompromisse zu konstruieren, wo dies mit der grundlegenden Idee des Werkes unvereinbar ist. Seine Vorschläge sind bereits an anderer Stelle erwähnt worden.[379]) Dieses Werk spielte in der Aufklärungsbewegung eine bedeutende Rolle, wenngleich es nicht die Aufgabe erfüllte, die ihm nach der Bestimmung seines Verfassers zukommen sollte. Hatte er doch nicht weniger gehofft, als mit diesem Programm die ganzen jüdischen Verhältnisse wie mit einem Zauberstabe umzugestalten. Tatsächlich war Levinsohn durch dieses Werk vielleicht eher noch etwas unpopulärer geworden und hatte sich das Mißtrauen weiter Kreise zugezogen.

Indes war mit diesen Arbeiten Levinsohns Wirksamkeit keineswegs abgeschlossen. Nicht nur, daß er unermüdlich an sich selbst, an seiner wissenschaftlichen Vervollkommnung, arbeitete, noch in späten Jahren sich die Erlernung fremder Sprachen — chaldäisch, lateinisch und mehrerer europäischer Sprachen — angelegen sein ließ, er setzte auch alles daran, seine theoretischen Grundsätze in Wirklichkeit umzusetzen. In mehr oder minder gutem Sinne machte sich seine praktische Tätigkeit für die Öffentlichkeit fühlbar. Er erwirkte, wie wir gesehen, die materielle Unterstützung der Regierung für den „Teudah“,[380]) gab manche nützliche Anregung für die von dieser eingeleiteten Reformen, aber man kann es ihm gerade nicht zu besonderem Ruhme anrechnen, wenn durch seinen Antrag, die jüdischen Typographien in den Städten ohne Zensurbehörde zu schließen, welchem er zur Orientierung ein Verzeichnis der nützlichen und schädlichen Bücher beilegte, jenes berüchtigte Zensurgesetz vom Jahre 1836 mitverschuldet wurde.[381]) Zu solchem Schritte konnte er sich durch seine ganz naive Anschauung bewogen fühlen, die in ihrer absoluten Hingabe an den einen großen Gedanken der Aufklärung die Vorsicht in der Wahl der Mittel vermissen zu dürfen glaubte, und um so stärker auf das jüdische Leben einwirken zu können hoffte, je sicherer ihr der Beistand der Re-

gierung war. Nur so glaubte Levinsohn des Widerstandes der orthodoxen und chassidischen Massen Herr werden zu können. Später hat die Kritik seine Absichten, die ohne Zweifel rein waren, mit Unrecht mißdeutet. Er war jedenfalls stets in gutem Glauben und wollte anders wie seine Gesinnungsgenossen in Deutschland und Österreich niemals zerstören, ohne Neues aufzubauen. Als im Jahre 1833 der Apostat Temkin „aus Überzeugung von der Wahrheit des Christentums seine Glaubensbrüder bekehren wollte“ und zu diesem Behufe eine von der Regierung in hebräischer und russischer Sprache verbreitete Schrift verfaßte, schrieb Levinsohn eine warme Verteidigung des Judentums, „Jemin Zidki“, in welcher er die Gründe erörtert, aus denen die jüdische Lehre keine Veranlassung hat, vor der christlichen zurückzuweichen und auf eigene Geltung Anspruch erheben darf.[382]) Trotz aller Kompromisse, die ihr natürlich nicht gerade zum Vorteil gereichten, hatte seine Weltanschauung etwas durchaus Solides, historisch Gefestigtes. Wie er auf der einen Seite unumwunden die durch die geschichtliche Entwickelung hervorgerufenen Stammesfehler zuzugestehen und alle Folgerungen daraus zu ziehen bereit war,[383]) so trennte ihn auf der anderen Seite doch eine Welt von jenem fast fanatischen Radikalismus der westlichen Aufklärer, und es waren wohl nicht bloß seine körperliche Hinfälligkeit und der Mangel an Energie, die ihn hinderten, an der Propagandaarbeit Lilienthals aktiven Anteil zu nehmen. Im übrigen bestand der Unterschied nur in den Mitteln, im Ziele war Levinsohn mit Lilienthal und Konsorten eines Sinnes, und als dieser von der Bildfläche verschwand, hätte er gern seine Erbschaft angetreten. Wie alle Aufklärer, so überschätzte Levinsohn den Wert der Apologetik. Auch er wähnte der Außenwelt gegenüber die Existenzberechtigung des Judentums am besten durch seine Verhimmelung erweisen zu können. Seine Schrift „Efes damim“ (1837), eine Widerlegung der Blutlüge, spielte in der Affäre von Damaskus eine wichtige Rolle und wurde von Dr. Löwe auf Montefiores Veranlassung ins Englische übersetzt.[384]) Gegen die hebräische Übersetzung der Arbeit des englischen Missionars M'Caul, eine grimmige Anklage gegen den Talmud und das ganze jüdische Schrifttum, verfaßte Levinsohn eine Polemik „Achia Haschiloni“., die mit viel Scharfsinn in einem Dialoge zwischen dem Lutheraner Don Alfonso und dem Juden Zadoc Misrachi die krasse Unwissenheit des Missionars entlarvte. Infolge von Zensurschwierigkeiten erschien die Arbeit erst nach Levinsohns Tode (1863)[385]). Sein bedeutendstes apologetisches Werk ist „Zerubabel“ in vier Teilen, ebenfalls erst nach dem Tode des Autors veröffentlicht, weil er aus Furcht vor dem Verluste der Handschrift dieselbe einem Verwandten, seinem späteren Biographen B. Nathanson in Odessa, zur Aufbewahrung übergeben hatte; durch die systematische Darstellung der jüdischen Grundlehren entbehrt es nicht eines gewissen wissenschaftlichen Wertes.[386])

Levinsohn war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller von großer Begabung, seltener Belesenheit und kritischem Verständnis. Er beschränkte sich nicht auf programmatische Tendenzschriften, sondern verfaßte daneben eine beträchtliche Zahl popularwissenschaftlicher

Arbeiten, belehrender Aufsätze, ja, er versuchte sich sogar auf dem Gebiete der Dichtkunst.[267]) Die Schmucklosigkeit seiner Darstellung wirkte anziehend, sein von aller rhetorischer Effekthascherei freier Stil wurde mustergültig, und die Themen, die er behandelte, regten durch ihre Aktualität zu ernsterem Nachdenken an. Am wertvollsten und auch heute noch durch die Art der Zusammenfassung von Interesse sind die populären Darstellungen der jüdischen Ethik und Religionslehren. Aber das Ziel, das Levinsohn der Maskil, der Rationalist, und Volksführer, mit allen Schriften anstrebte, blieb in weiter Ferne, und er hatte auch nicht das Glück, selbst nur die Konturen eines neuen Nationallebens zu schauen. Was in Deutschland unter bestimmten Voraussetzungen einem Moses Mendelssohn möglich war, das erschien und erscheint für die Ostjudenheit nie und nimmer in gleichem Sinne durchführbar. Hier war und ist die Tradition zu tief mit der Seele des Volkes verwurzelt, das Leben der Nation zu ursprünglich, um einfach durch ein Kalkül des abstrakten Verstandes, durch einen energischen Federstrich, durch eine blutleere Konfessionalität, die, um ihre Scheinexistenz bangend, ihr urnationales Wesen verleugnet und eine tausendfach gefälschte Geschichtslüge approbiert, ersetzt werden zu können. Mit Unrecht hat man darum Levinsohn die Rolle eines russischen Mendelssohn imputieren wollen. Denn bis auf einen doch immerhin recht begrenzten Kreis blieb sein Wirken ohne greifbares Ergebnis, das Volk kannte seinen Namen kaum und erblickte in ihm so wenig einen geistigen Führer, daß sein Gedenken schon bald nach dem Tode spurlos verschwunden war. Seine Werke hatten nicht den Weg zum Herzen der Nation gefunden, sie appellierten lediglich an den Verstand und die kühle Vernunft. Die Tatsache, daß Levinsohns Lebenswerk im Grunde mit einer passiven Bilanz schließt, erscheint milde und verklärt im Lichte der Geschichte durch den unermüdlichen Idealismus, mit welchem dieser Vorkämpfer einer besseren nationalen Zukunft für seine Sache gelitten und gestritten hat. Als ein echter Sohn der Aufklärungsepoche glaubte er unentwegt an seine Ideale, an die Hebung des Volkes durch eine neue Erziehung und wirtschaftliche Besserung, zu deren Durchführung der aufgeklärte Regierungsabsolutismus seine hilfreiche Hand leihen werde. Keine noch so bittere Erfahrung, weder die Unterdrückungen des Volkes noch die Enttäuschungen, die die Aufklärungsmaßnahmen der Regierung ihm bereiteten, vermochten ihn in diesem Glauben wankend zu machen. Und das bleibt um so merkwürdiger, als seine äußere Lage dauernd schlecht war. Von körperlichen Schmerzen geplagt, von der Umwelt mißverstanden, fristete er meist in Elend und Entsagung seine Tage. Seit dem Jahre 1848 gestaltete sich seine Situation geradezu tragisch. Nur wenige Mäzene, ab und zu auch die Regierung mit Subsidien, hatten sich seiner angenommen, und besonders war es Leon Mandelstamm, der Levinsohns Förderung als seine Pflicht betrachtete. Er kränkelte immer mehr und war bald dauernd ans Bett gefesselt. Seine Sorge galt den zahlreichen unveröffentlichten Manuskripten, die er noch selbst dem Drucke übergeben wollte. Ein Aufruf an seine Brüder, ihm dabei hilfreich zur Seite zu stehen, verhallte un-

gehört.[388]) Noch spät, zu spät kam eine kleine Hilfe. Der Beamte des Ministeriums des Innern, D. Bibikov, wollte Levinsohns Ernennung zum Beamten mit besonderem Auftrage beim Generalgouverneur von Kiev durchsetzen, aber seine Kränklichkeit hinderte die Ausführung dieses Planes (1855)[389]). Ebenso scheiterte die Absicht, 700 Exemplare des „Teudah" zum Preise von 80 Kopeken für das Stück anzukaufen, weil die Herstellung der nötigen Exemplare von der Druckerei in ungebührlicher Weise verzögert wurde.[390]) Endlich im Jahre 1858 gelang es, die Regierung zum Ankaufe von 2000 Exemplaren des „Beth Jehuda" zum Preise von 3000 Rubeln zu bewegen.[391]) Dadurch konnte er sein letztes Lebensjahr sorgenlos verbringen. Arm und verlassen, wie er gelebt, beschloß er seine Tage. Am 18. Februar (25. Schewat) 1860 wurde er von seinen Freunden und Schülern, welche der Bahre seine Schriften vorantrugen, in der Heimatstadt ohne äußere Ehren zur letzten Ruhe gebettet.[392]) Ein Idealist, der, obwohl sich ihm dazu Gelegenheit hätte bieten können, gut dotierte Pfründen, die ihn von seinem Wege abbringen mußten, verschmähte,[393]) ein Kämpfer und Dulder, von der Mitwelt fast völlig verkannt, erst von der Nachwelt gewürdigt, hatte seine Seele ausgehaucht.

Achtes Kapitel.

Entstehung von Vereinen zur Verbreitung der Aufklärung. Gründe der schwachen Erfolge der Aufklärungsbewegung. Die Rabbinerschulen. Die neuhebräische Aufklärungsliteratur. M. A. Günsburg, A. B. Lebensohn, M. J. Lebensohn und andere. Die Lebensfremdheit und Oberflächlichkeit dieser lithauischen Aufklärer. M. J. Lebensohns Schaffen als Übergang zur Entwickelung einer nationalen Poesie. Die Anfänge der hebräischen Publizistik in Rußland: „Pirche Zafon“ und andere Versuche bis zur Entstehung des „Hamaggid“.

Es war ein Zeichen des allmählichen Aufschwungs und der Ausbreitung der Aufklärungsbewegung, daß die einst ganz isolierten Vorkämpfer derselben das Bedürfnis nach einem Zusammenschluß der Gleichgesinnten empfanden und zu diesem Behufe mit der Begründung von Vereinigungen begannen. Eine der ersten Organisationen dieser Art waren die „Freunde des Lichtes und der Aufklärung“ (שוחרי אור והשכלה), gegründet von dem Arzte Israel Rottenberg, in Berdyczev. Rottenberg, geboren 1800 in Galizien, studierte im Auslande und erlangte 1833 den Doktorgrad an der Charkover Universität, ließ sich in Berdyczev nieder, wo er auch starb (1891). Er stand in lebhafter Korrespondenz mit Lilienthal und wirkte in dessen Sinne in Berdyczev, wo er u. a. eine Chorsynagoge begründete. Den „Freunden des Lichtes und der Aufklärung“ war nur eine bescheidene Existenz beschieden. Sie hätten weit größere Erfolge erzielen können, wenn nicht einflußreiche Kreise wie die Anhänger des Bankiers Israel Halperin, eines eifrigen Beschützers des Chassidismus, eine entschieden ablehnende Haltung eingenommen hätten. Als Lilienthal nach Berdyczev kam und die Reformidee mehr an Boden zu gewinnen schien, wechselte Halperin seine Haltung, bekannte sich zu dem neuen Evangelium aus Furcht, die Herrschaft über die Massen zu verlieren, und unterschrieb eine Huldigungsadresse an die Regierung.[illegible]) Ähnliche Vereine wie in Berdyczev entstanden in Wilna, Brest-Litowsk und an anderen Orten. Sie und eine projektierte Zeitschrift sollten den Boden urbar machen, um die Saatkörner des Aufklärungsgedankens zu voller Blüte zu bringen. Es ist schon an anderer Stelle des Näheren gezeigt worden, wie diese Kulturbestrebungen im Anschluß an die Schulreformen der Regierung sich entwickelten, und wie die Kämpfe mit der traditionellen Schule diese Reformen zum völligen Mißerfolge führten, weil die mißtrauisch gewordenen Volksmassen den Neuerungen gegenüber sich ablehnend verhielten und starr in der Tradition verharrten, auf der anderen Seite eine kleine Auslese von Geistern für das Wohl des

Volkes zu sorgen vorgab, aber durch eine tiefe Kluft von ihm getrennt blieb, weil sie den Schlüssel zu seinem Herzen nicht finden konnte.

Nichts wirft ein so grelles Schlaglicht auf den Mißton, in welchen die Aufklärerei ausklang als die Reformen, welche mit Zustimmung eines großen Teiles der Intelligenz in dem Stande versucht wurden, der seiner ganzen Stellung nach seit jeher die geistige Führerschaft als sein Monopol betrachten durfte. Diese Präponderanz des Rabbinerstandes galt in den Augen der Regierung wie auch der Aufklärer als ein Krebsschaden, der um jeden Preis ausgetilgt werden mußte. Das Mittel waren wiederum Lehranstalten, welche aus Hütern der Tradition Träger der Aufklärung machen, die aus dem Born der Überlieferung Schöpfenden in ihre Totengräber, in gefügige Organe einer überheblichen Staatsweisheit, in willenlose Beamte umwandeln sollten. Die Rabbinerschulen in Wilna und Šitomir haben in der Tat mit lobenswertem Eifer diesen Zielen zu dienen gesucht. Aber wenn sie, man darf sagen, zum Heile der Judenheit, die in sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllten, so lag das weniger an der Einrichtung selbst, als an der Umgebung, welche einem vollkommenen Bruch mit dem jüdischen Wesen aufs hartnäckigste widerstrebte. Diese Schulen waren eine stete Quelle des Mißtrauens, das nie überwunden werden konnte, weil eben alle Kautelen gegen die drohende Russifizierung fehlten. Wenn aus den Schulen Männer wie Abrahamowitz, Fünn, Goldfaden, Gurland, Harkavy, Katzenellenbogen, Lerner, Paperna, Plungiansky, Slonimski, Steinberg, Straschun, Zweifel und andere, die im jüdischen Leben eine große Rolle spielten, hervorgingen, so hatten sie das nicht der Erziehung in denselben, sondern ihrem eigenen Wesen und ihren Strebungen zu danken. Und die nicht unansehnliche Höhe der Frequenzziffern,[395]) die nach einer anfänglichen größeren Zurückhaltung eintrat, beweist nicht eine Versöhnung mit dem Geiste der Schulen, sondern nur eine Kompromißstimmung, zu der sich ein Teil der Intelligenz mangels anderer Möglichkeiten bestimmt fand. Was von diesen Schulen gilt, wiederholte sich in der Rabbinerschule zu Warschau[396]) in zehnfach verstärktem Maße. Sie sollte nicht nur der Heranbildung von Rabbinern, sondern ebenso von Lehrern und Beamten dienen. Unterrichtsgegenstände bildeten Bibel, Mischna, Talmud, Hebräisch, Polnisch, Deutsch, Französisch, allgemeine Geschichte, Geschichte Polens, Mathematik und Geographie. Die Schule war ein Hort der Assimilation und Polonisierung. Der zum Direktor ausersehene Mathematiker Abraham Stern, ein Mann von tief religiöser Gesinnung, vermochte sich gegenüber dem radikalen Vertreter des Assimilationsgedankens, Anton Eisenbaum, nicht zu behaupten, welcher die Schule in ein völlig unjüdisches Fahrwasser leitete. Er duldete es, daß die hebräische Sprache und Bibelwissenschaft von Abraham Buchner, dem Verfasser des infamen Pamphletes „Die Nichtigkeit des Talmuds“ vorgetragen wurden, und ein notorischer Freigeist wie Jakob Centnerszwer ein Lehramt bekleiden durfte. Wes Geistes Buchner war, kann man schon daraus entnehmen, daß er auf Empfehlung eines ausgesprochenen Juden-

feindes, des Abtes Chiarini, der an der Warschauer Universität über jüdische Literatur vor christlichen Studenten las, angestellt worden war. Buchner hatte neben der Pflege schöngeistiger Literatur noch Katechismen für die jüdische Jugend geschrieben. Centnerszwer war Mathematiker von Beruf, die er im Auslande studiert hatte.[307]) Von ähnlicher Gesinnung wie diese beiden war fast das ganze Lehrerpersonal. Von den Zöglingen der Schule widmete sich kein einziger dem Rabbinerberufe. Sie ergriffen teils freie Berufe, gingen zum Handwerk oder Gewerbe über, oder traten in Privat- bezw. Staatsdienst. Einige ließen sich taufen und wurden geschworene Judenfeinde, fast alle hatten sich von der Tradition völlig losgesagt. Es war eine der unpopulärsten Schulen, die je bestanden hatte, und sie entvölkerte von Tag zu Tag immer mehr. Das erkannte auch die Regierung und deshalb wollte sie auf sie nicht die den Anstalten in Wilna und Sitomir gewährten Vergünstigungen ausdehnen. Die Beschwerden aus konservativen Kreisen nahmen kein Ende. Ja, selbst ein so freigesinnter Mann wie Jakob Tugendhold erkannte unumwunden die Schädlichkeit eines Unterrichtes an, der aus den Schülern statt religiös gefestigte Charaktere Anhänger Voltaires machte, ohne freilich, als er selbst die Leitung übernahm, die Fundamente dieses Bollwerkes der Assimilation auch nur im mindesten zu ändern.[308]) Das Volk antwortete mit dem Boykott der Schule und ihrer Absolventen, deren Anstellung keine Gemeinde hätte ungestraft wagen dürfen. Alles in allem, auf welches Gebiet auch immer die Aufklärungsbewegung sich zu begeben veranlaßt fand, überall wurde sie nur von einer winzigen Minderheit gestützt, indes die überwiegende Mehrheit des Volkes instinktmäßig die abschüssige Bahn, die bisweilen aus dem Judentum hinauszuführen drohte, mied.

Als eine auf Massenbewegung tendierende Idee, welche die kulturellen Fundamente der jüdischen Tradition abzutragen und durch einen neuen Geist zu ersetzen sich bemühte, hatte die „Berliner" Haskalah in Rußland, wenigstens an den äußeren Dimensionen gemessen, keine Triumphe davongetragen. Und doch war in einer Hinsicht ihre Frucht zu einer Blüte aufgegangen, die, mehr als die bloße ästhetische und moralische Erhebung einer Geistesaristokratie, eine Bereicherung und Vertiefung der Volkskultur bedeutete. Während die Aufklärung in Deutschland in den Werken der „Sammler" (Measfim) sich des Hebräischen als eines vorzüglichen Verständigungsmittels für die gebildeten Schichten der Judenheit bediente, dann aber rasch der deutschen Sprache sich zuwandte, schuf die Aufklärung in Rußland einen neuen eigenartigen hebräischen Stil, die ersten Anfänge der modernen Volksliteratur in der altneuen Sprache. Der grundsätzliche Unterschied zwischen jenen deutschen Aufklärern und der Haskalahbewegung in Galizien, bezw. in Rußland und Polen ging aber noch viel weiter, was eine natürliche Folge der Verschiedenheiten des Milieus war, dem die beiden Richtungen entsprungen waren. Die Measfim wollten keine jüdische, sondern eine europäische Literatur schaffen, die sich nicht mit dem eigenen, sondern mit dem Leben der von ihnen so hoch eingeschätzten Umgebung befaßte. Soweit sie jüdische Themen berührten, waren ihre

Abhandlungen ein getreuer Abklatsch jener dem Judentum entfremdeten, der deutschen Umwelt aber noch nicht angepaßten Atmosphäre, die ein tieferes jüdisches Kulturleben nicht zu schaffen vermochte. Und das „Europäische“, auf das sich die Measfim natürlich furchtbar viel einbildeten, konnte nicht anders als kindisch, lächerlich ausfallen. So war es nicht möglich, daß die hebräische Sprache in diesen Literaturprodukten eine Bereicherung und gesunde Entwickelung erfuhr. Ihre Verwendung bedeutete viel eher einen Mißbrauch, eine Entweihung. Die Measfimliteratur war ein Kunstprodukt, das weder eine rechte Profanliteratur, noch weniger eine religiöse Literatur darstellte, ein Kompromiß zwischen beiden schließen wollte, und zum jämmerlichen Machwerk herabsank. Es ist das große und unsterbliche Verdienst der galizischen Haskalah, daß sie zum ersten male und mit außerordentlichem Erfolge sich bemühte, ein wahrhaftes Bild des jüdischen Nationallebens zu geben und aus diesem heraus auf seine Gestaltung Einfluß zu gewinnen. „Sie (Krochmal, Rappaport, Pinsker) und ihre Genossen entdeckten die Tiefe jüdischen Wesens, weil sie selbst noch tiefes, in jeder Faser wahres jüdisches Stammesjudentum waren. Und bald wurden auch die Beschenkten von Gestern die Spender von Heute — die Rappaportischen Forschungen wirkten nun ihrerseits befruchtend ein auf Deutschland (Zunz, Jost), auf Italien (Reggio, Luzatto) und auf Rußland. Zwischen Galizien, Deutschland, Italien und Rußland entstand nun ein lebhafter, literarischer Wechselverkehr — ein wahres geistiges Symposion, bei dem „tout Israel“ zugegen war, bei dem aber die Galizianer das große Wort führten für viele Jahre.“[399]) Und weil alle diese Voraussetzungen den Measfim abgingen, verhallte ihre Wirkung und blieb eine Episode in der jüdischen Geschichte.

Und was von der galizischen Haskalahliteratur gilt, trifft in verstärktem Maße noch für die russische zu. Sie übernahm aus Galizien die mannigfachen neuen Formen, den Roman, die Novelle, die Satyre, die Intensität im Ausdruck, den reicheren Sprachgehalt und steigerte ihn mit dem zunehmenden Radikalismus bis zur vollgestaltigen und vollsaftigen Profanliteratur. Allerdings so ganz geradlinig und einfach vollzog sich diese Entwickelung nicht. Auch hier gab es einen, wenn auch nicht sehr einflußreichen Anfang, dem die gleichen Motive und Voraussetzungen zu Grunde liegen, wie dem Measfimkreise, z. B. das erste größere Werk in „neuhebräischer Sprache, der „Klageruf der Tochter Judas“ von Nevachovicz,[400]) der nach dem Inhalte seiner Schrift und seinem Lebensgang zweifellos ein echter Maskil nach rein deutschem Muster gewesen ist. Und wenn es möglich war, daß ein solcher Mann späterhin zum Christentum übertrat, so kann darin kein Zufall, sondern nur die konsequente Entwickelung gewisser seelischer Voraussetzungen erblickt werden. Diese Stellungsnahme und Seelenrichtung eines Teiles der Maskilim hat neben anderen Momenten, die als eine Entweihung der „heiligen“ Sprache und der religiös-nationalen Kultur empfunden wurden, die anfänglich isolierte Position der neuhebräischen Literatur bewirkt. Je mehr Haskalah und Glaubensabtrünnigkeit identische Begriffe wurden, desto wankender gestaltete sich

die geistige Situation jener Literaten, welche die alte, heilige Sprache zum Ausdrucke ihrer modernen Gedankenwelt benutzten. Eine nicht unerhebliche Komplikation des Problems bedeutete dann der Umstand, daß die ersten Maskilim in Rußland ausschließlich die Verbindung mit der deutschen Kultur suchten. So sehr auch gewisse geschichtliche Momente diesen Wünschen förderlich sein mußten, und so sehr der Entwickelungsgang der Haskalah unter der europäischen Judenheit eine andere Möglichkeit kaum eröffnete, so mußte doch die Verquickung mit der deutschen Kultur als etwas doppelt Fremdes, dem natürlichen Gesetze der Angleichung an die unmittelbare Umgebung Widersprechendes empfunden werden. Und dies um so mehr, je weiter das Kulturideal der Maskilim von der Zeit ablag, ihr oberflächlicher Rationalismus und ihre romantische Sentimentalität ein Erbteil der Ideale und Gedankenwelt der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts waren und dem veränderten Geiste der Zeit nicht mehr zu entsprechen schienen. In dieser weltfremden, konstruierten, nüchternen, wurzellosen, vom Leben der Nation unendlich entfernten Atmosphäre entstanden die ersten Schöpfungen der neuhebräischen Literatur in Rußland. Sie trugen deutlich das Gepräge des inneren Zwiespaltes. Tote, seelenlose Abstraktionen, in tendenziöser Beleuchtung mit dem einen Ziele, der „Göttin Haskalah" zu dienen. Und wie die Gedanken, so war auch die Sprache häufig gekünstelt, holprig, ungelenk, eine verletzende Herausforderung an das Feingefühl. Zum Glück war es einigen starken Begabungen gegönnt, die Irrwege dieser Entwickelung einzudämmen und in gesündere Bahnen zu lenken.

Der Vater dieser neuen Richtung war Mordechai Aron Günzburg, geboren 1795 in Salant (Gouvernement Kovno), gestorben 1846 in Wilna. Bereits sein Vater Jehuda Ascher (1765 bis 1823) hatte Neigungen für die Haskalah und beschäftigte sich, wie aus den zehn von ihm erhaltenen Briefen hervorgeht, mit weltlichen Wissenschaften, insbesondere Grammatik und Mathematik. Er besaß auch schriftstellerische Neigungen und hinterließ literarische Aufzeichnungen in hebräischer Sprache, die indes bei einem Brande in Polangen (1831) bis auf geringe Reste vernichtet wurden.[401]) Der Sohn wuchs in der traditionellen Erziehung der polnischen und lithauischen Juden und unter dem Einflusse des Vaters auf, der auf eine gründliche Erlernung der hebräischen Sprache und Bibel besonderen Wert legte. Mit vier Jahren begann er den Cheder zu besuchen, mit sieben wurde er in den Talmud eingeführt, und bald darauf vertiefte er sich in das rabbinische Schrifttum. Einen ganz besonderen Eindruck übten auf ihn einige Werke historischen Inhalts wie Jossipon, Zemach David, Scheerith Israel, die seinen Sinn für die jüdische Geschichte weckten. Durch diese Anregungen fühlte er sich zu seinem ersten schriftstellerischen Versuche bewogen, Abhandlungen über die Familie seines Schwiegervaters in Briefform, die jedoch wegen ihres gesuchten und gekünstelten Stiles nicht den Beifall des Vaters fanden und ihn selbst überzeugten, daß er nach größerer Einfachheit und Natürlichkeit im Ausdruck streben müsse. Nur wenige Bücher rein weltlichen Inhalts

kamen ihm um diese Zeit in die Hände wie „sepher habrith“ und die hebräische Übersetzung des Mendelssohnschen „Phaedon“[402]).

Noch kaum 15 Jahre alt, verheiratete der Vater ihn nach Šavli, wo er im Hause seines Schwiegervaters seinem Studium oblag. Diese Frühehe mit einem körperlich stark entwickelten Mädchen gestaltete sich für den schwächlichen Knaben zu einer wahren Qual, und nicht zuletzt haben die Erfahrungen dieser Tragödie ihn zu seiner energischen Stellungnahme gegen die Sitte der frühen Eheschließung bei den Juden veranlaßt.[403]) Ohne die talmudische und auch die kabbalistische Literatur aus dem Auge zu verlieren, machte er sich mit den Werken der Mendelssohnschen Aufklärungsbewegung näher vertraut und erlernte fremde Sprachen. Seine geistige Entwickelung wurde stark beeinflußt von einem alten Arzte in Šavli, der in ihm das Verständnis für weltliche Wissenschaften nach Kräften zu fördern bestrebt war. Mit außerordentlicher Gründlichkeit vertiefte er sich in das Studium der deutschen Sprache, las viel und feilte an seiner Ausbildung, bis er das Deutsche besser als seine eigenen Lehrer beherrschte.[404]) In Šavli und auch an seinem späteren Wohnsitze Polangen suchte er sich teils als Volkslehrer, teils als Gerichtsdolmetscher für die deutsche Sprache durchzuschlagen, und begab sich dann auf die Wanderschaft nach Wien, Memel, Libau und anderen Orten. Aber auch da war ihm ebensowenig wie bei der Übernahme einer Schankwirtschaft das Glück hold. Erst im Jahre 1829 machte er sich in Wilna seßhaft.[405]) Seine literarische Tätigkeit war ganz und gar geleitet von den Gedanken und Zielen der Aufklärungsbewegung. Das erste größere Werk, das seiner Feder entfloß, war die hebräische Übersetzung der Campeschen „Entdeckung Amerikas“. Da damals in Wilna noch keine hebräische Druckerei existierte, mußte er sich selbst hebräische Lettern beschaffen und dann das Werk mit Verlust verkaufen.[406]) Trotzdem ließ er sich nicht entmutigen, und der schriftstellerische Beruf bildete auch fortan seine Haupttätigkeit, neben der er sich noch dem Unterricht an der von ihm und S. Salkind gegründeten Schule in Wilna widmete.

Die Geschichte, zu der er in früher Jugend eine tiefere Neigung gefaßt hatte, zog ihn besonders an. Deshalb übersetzte er Auszüge aus Pölitz „Handbuch der Weltgeschichte“, verfaßte eine Geschichte Rußlands und des napoleonischen Feldzuges nach Rußland, der Freiheitskriege, eine neueste Geschichte Europas.[407]) Geschichtliche Themen aus dem Leben der Juden behandelten die Übersetzung der Botschaft Philos an Gajus Caligula und die Blutbeschuldigung von Damaskus.[408]) Außerdem verfaßte er eine ganze Reihe von publizistischen Schriften mannigfachen Inhalts, Sammlungen von Aufsätzen, in die er auch Arbeiten anderer Schriftsteller aufnahm, und eine Selbstbiographie.[409]) Es ist Günzburgs unsterbliches Verdienst, daß er unter dem hebräischen Lesepublikum die Kenntnis der Geschichte und den Sinn für das Profanwissen in hervorragender Weise geweckt, noch mehr, daß er der Bahnbrecher eines besonderen hebräischen Prosastiles geworden ist. Sein Verhältnis zur hebräischen Sprache war von merkwürdiger Art. Er stellte sie im Range nach der deutschen, da ihm, wie er selbst sagt,

ein lebendiger Hund lieber sei, als ein toter Löwe. Drei Stufen unterscheidet er in seinen Beziehungen zum Hebräischen. In der Kindheit liebt er es nicht aus wahrer Neigung, sondern wie die vom Vater erwählte Braut, in der Jugend wie die Frau, die man eben als die einzige Gefährtin betrachtet, im Mannesalter wie die Gattin, an der man zwar alle ihre Mängel merkt, mit der man aber doch durch die langen Jahre des Lebens von Kindheit aufs innigste verbunden gewesen ist.[410]) So machte er in seiner realistischen, drastischen Art aus der Not eine Tugend. Die Aufgabe, die er sich dabei stellte, war wahrlich nicht leicht. Es galt, die hebräische Sprache von der unnatürlichen, geschmacklosen, geschraubten und phrasenreichen Ausdrucksform zu säubern und durch eine klare, durchsichtige Darstellung zu ersetzen. Im Gegensatze zu den meisten seiner Vorgänger ging er über die Bibel hinaus, vermied die häufige Zitierung biblischer Wendungen, benutzte mit Fleiß und Geschick auch die dem praktischen Leben nähere Sprache der Mischnah, des Talmud und der späteren Literatur, entlehnte vielfach Worte fremden Sprachen, namentlich dem Deutschen. So gewann das Hebräische an Biegsamkeit, Logik, Flüssigkeit und Klarheit und wurde aus den Sphären der religiösen Abstraktionen in das irdische Dasein versetzt. Des Nimbus der Heiligkeit entkleidet, begann es sich mehr und mehr zur Volkssprache zu entwickeln.

Dabei ging er keineswegs mit einem übertriebenen Radikalismus vor. Er stand von den Extremen auf beiden Seiten gleich weit entfernt und hielt sich ziemlich auf der mittleren Linie. Er beobachtete gewissenhaft alle religiösen Vorschriften, die ihm wie Satzungen einer Gesellschaft als der unantastbare Rahmen des inneren Lebens der Juden heilig waren. Indes war er keineswegs starr und orthodox in seinen Anschauungen. Trotz unbedingter Gottgläubigkeit hielt er die Freiheit des Denkens und Forschens hoch, ohne die Grenzen des menschlichen Könnens zu verschweigen, an denen der Glaube seinen Anfang nimmt. Ein überzeugter Anhänger des philosophischen Denkens, hegte er doch den innigen Wunsch, daß es nicht in den Irrweg der Zügellosigkeit ausarte, Gefühl und Leidenschaft sich dem vernünftigen Denken unterordnen. Die Philosophie aber sollte „die Magd der Glaubenslehre", der religiösen Überlieferung sein, deren Erhaltung unbedingt gesichert werden müßte. Der Kampf zwischen Philosophie und Religion sei ein beklagenswertes Unglück, jene dürfe nur in den Grenzen, innerhalb deren der Glaube nicht mehr Alleinherrschaft beanspruchen darf, mit aller Schärfe auftreten und sich durchzusetzen suchen. Alles, was im Widerstreit mit der Logik in die Religion hineingetragen wurde, wie Aberglaube, und auch die Rabulistik und Scholastik, sei verwerflich.[411]) Die selbstverständliche Folge eines solchen Standpunktes war die Ablehnung mancher übertriebenen Forderungen, die Lilienthal und die Aufklärungsbewegung bisweilen erhoben. Im Gegensatze zu einigen Maskilim, die in der Heranziehung deutscher Aufklärer das unfehlbare Heilmittel für das Gelingen ihrer Pläne erblickten, warnte Günzburg vor Überschätzung des deutschen Einflusses und sprach Lilienthal zum Teil auch direkt die Kompetenz ab, da er weder Vertrautheit mit

den Verhältnissen besitze noch die Fähigkeit, sich in sie zu vertiefen. Übrigens zeigte er mit aller Deutlichkeit, daß nicht Lilienthal, sondern Nissan Rosenthal zum wahren Vollstrecker der ministeriellen Verfügungen ausersehen war, und ersterer nur durch seine Geschicklichkeit und Schlauheit sich die Rolle des Missionars zu vindizieren verstanden hat. In Lilienthals Verhalten, der sich, um den Orthodoxen zu schmeicheln, zur Beobachtung von religiösen Bräuchen wie „Taschlich", „Kaporot" und „Malkot", an die er nach seinen Anschauungen nicht glauben konnte, herbeiließ, fand er Unaufrichtigkeit und Heuchelei und protestierte leidenschaftlich gegen die Zumutung, durch die ganz unbegründete Verheißung, die materielle Lage der Juden auf diesem Wege zu bessern, das Volk der Schulreform geneigter zu machen, als ob es unter den Juden nicht viele Tausende geben würde, die das Wissen durchaus als Selbstzweck betrachten und dafür keine Belohnung fordern. Nur eine auf die nationalen Bedürfnisse gestützte ideale Bewegung, die von einem beträchtlichen Kreise getragen wird, könnte irgend welchen Erfolg versprechen. „An Sie, meine Herren Doktoren, wende ich mich. — so ruft Günzburg den deutschen Juden zu — Wenn die Regierung oder die Gemeinden Sie berufen — so bitten wir um Vergebung! Sie werden uns sehr willkommen sein, da Sie ohne Zweifel viel Nutzen zu stiften suchen werden. Doch Sie müssen vorerst wissen, zu welcher Mission, für welche Aufgabe Sie hierher kommen. Wenn Sie als Prediger und Lehrer sich zu uns begeben, so werden Sie eine aufmerksame Zuhörerschaft finden, welche mit großer Hingabe Ihren Predigten in rein deutscher Sprache lauschen und gern unter Ihrer Leitung die weltlichen Wissenschaften erlernen wird, deren Fehlen auch bei uns wohl gefühlt wird..... Wenn Sie aber rabbinische Posten bekleiden wollen — so ist mein einziger Rat, bringen Sie mit sich die Torah, Torah, Torah; denn würde selbst Aristoteles aus dem Grabe emporsteigen, so würden wir ihm zwar mit großer Ehrfurcht und Hochachtung entgegenkommen, aber zum Rabbiner würden wir ihn nicht machen."[412]) Diese Meinung, daß die Aufklärung in Rußland aus dem Volke heraus entstehen und sich entwickeln müsse, nicht ihm von außen aufgedrängt werden dürfe, teilte Günzburg mit der überwiegenden Mehrheit der russischen Maskilim, die aber nicht wie er den Mut zu so beherzter Opposition gegen Lilienthals gefährliche Experimente fanden. Nur in einem Detail stimmten Günzburg und Lilienthal völlig überein, in der Notwendigkeit der Abschaffung der jüdischen Tracht, einer Maßnahme, die er fast als ein Universalheilmittel gegen alle Übel des jüdischen Lebens betrachtete.[413]) Diese Ideengemeinschaft war aber von so geringem Belang, daß man den grundsätzlichen Unterschied zwischen der durchaus assimilatorisch orientierten Aufklärung eines Lilienthal und dem tief im nationalen Leben verankerten Standpunkte eines Günzburg nicht übersehen kann. Wollte jener ohne Blick für das historisch Gewordene die russische Judenheit in eine Staatskirche, eine anerkannte Religionsgesellschaft nach deutschem Muster einpferchen, so erstrebte dieser eine Belebung und eine Entwickelung aller Volkskräfte auf einer gesunden, tragfähigen Grundlage. Das russische

Judentum hat gegen Lilienthal entschieden. Wohl hat auch Günzburg die Not des leidenden Idealisten erfahren, der mit Wehmut die bitteren Worte niederschreiben mußte: „In meiner Jugend aß ich, um Kraft zum Schreiben zu haben, im Alter schreibe ich, um zu essen,“[414]) aber er hatte doch die Genugtuung, daß man ihm in späteren Jahren wenigstens nicht die Anerkennung versagte, die er selbst für seine Existenz als Schriftsteller so unbedingt notwendig empfand, und wenn er vielleicht in übertriebener Einschätzung seiner Bedeutung manche Wendung, die wie Selbstbespiegelung klingen mag, gebrauchte, so kann man trotzdem nicht den zweifellos starken Einfluß leugnen, den Günzburgs Persönlichkeit nach vielen Richtungen auf den Gang der Aufklärung genommen hat, die seine maßvolle Gesinnung nicht zuletzt vor rücksichtsloser Zerstörung wertvoller Kulturschätze bewahrt hat.[415]) Sein früher Tod (1846) wurde denn auch von den Maskilim schmerzlich beweint.[416])

Wie Günzburg in der Prosa, so suchte Abraham Beer Lebensohn (abgekürzt hebr. אד״ם הכהן = Abraham Dob Michalisker, geboren in Wilna 1794, gestorben daselbst 1878)[417]) durch poetische Schöpfungen der Aufklärungsbewegung einen Resonanzboden in weiteren Kreisen zu schaffen. Freilich, es war für die heutigen Begriffe eine recht eigentümliche Art von Poesie, welche dieser Lehrer der hebräischen und chaldäischen Sprache an der Wilnaer Rabbinerschule seinem Publikum bot. Immerhin besaß er, der sich aus eigener Kraft ohne Schulbildung emporgearbeitet hatte, unleugbar ein gewisses dichterisches Talent, das seinem deutschen Muster, Wessely und dessen Kreis, kaum nachstand. Seine Verse sind meist von einer unerträglichen Rhetorik, unmöglichen Künstelei und platten Prosaismus, aber es gibt auch recht viele Stellen in diesen Dichtungen, die eines höheren Schwunges und tiefer Empfindung nicht entbehren. Für die hebräische Literatur liegt seine Bedeutung hauptsächlich in dem Reichtum der Sprache, die er mit einer für seine Zeit seltenen Freiheit meisterte, und in der Beherrschung der Formen. Es ist sehr bezeichnend für den Geist der Epoche, daß dieser Dichter, der doch gleichzeitig ein eingefleischter Maskil war, nur wenige Töne für die Leiden des eigenen Volkes fand, und lieber allgemeinere Themen, wie Weltschmerz, Armut und Reichtum, Pessimismus, Optimismus, die Krönung Kaiser Nikolaus I. usw. wählte. Trotzdem bilden seine „Lieder der heiligen Sprache“ einen Markstein in der Entwickelung des neuhebräischen Schrifttums.[418]) Als Förderer der Aufklärungsbewegung gründete er im Verein mit einigen Gleichgesinnten, deren Zuneigung er sich besonders durch seine Elegie auf Günzburgs Tod (קינת סופרים) gewonnen hatte, in Wilna die erste Chorsynagoge (טהרת קדש), in welcher er selbst Lehrvorträge hielt, überreichte Montefiore bei dessen Anwesenheit in Wilna (1846) ein Memorandum, in welchem er zur Beseitigung der vier Hauptschäden des jüdischen Lebens (ארבעה אבות נזיקין): ungeregelte Erziehung und Mangel an Wissen, Frühreife, Einseitigkeit und Fanatismus der Rabbiner, Hang zum Luxus Vorschläge machte, führte ähnliche Gedanken in einem dreiaktigen allegorischen Drama „Wahrheit und Glaube“ (אמת ואמונה)

aus, in dem er zugleich die Tartufferei und den religiösen Fanatismus der Orthodoxie geißelte, gab in den Jahren 1848—1853 mit Benjakob zusammen in 17 Bänden eine Bibel nebst deutscher Übersetzung in hebräischen Lettern und dem durch einige Zusätze ergänzten Kommentar der Biuristen heraus. Diese Arbeit, sowie seine exegetischen Schriften (תורת האדם) und die Herausgabe von Ben-Seews „Talmud leschon ivri“ zeigten ihn als hervorragenden Sprachkenner.

Die schwächliche Sentimentalität, die sich in vielen Dichtungen A. Lebensohns dokumentierte, hatte ihre Lebensfähigkeit bald eingebüßt. Die Vertreter dieser Richtung starben schnell aus und nach *Jakob Eichenbaum*,[419]) der sein hervorragendes Talent in eitlen poetischen Spielereien verzettelte, gab es nur wenige, die einen Platz in der Literaturgeschichte beanspruchen dürfen. Die hebräische Dichtkunst mußte erst ganz andere Wandlungen durchmachen, sie mußte sich erst von seichter Sentimentalität zu wahrhaft poetischer Empfindung, von schwächlichen Kopien biblischer Vorbilder zu schöpferischer Selbständigkeit, von gesuchter Reimerei zu freier Formbeherrschung emporringen, um den Rang der Bodenständigkeit beanspruchen zu dürfen und die innere Verbindung mit dem Volke zu finden. Der Dichter, welcher den Übergang zu diesem Ziele zu finden trachtete, ohne es selbst ganz erreichen zu können, war der Sohn Abraham Lebensohns, *Micha Joseph Lebensohn* (מיכ״ל, geboren 1828, gestorben 1852 in Wilna). Leider hinderte eine tückische Krankheit dieses starke Talent an seiner vollen Entfaltung und verlieh seinen Schöpfungen den eigenartigen Hauch der Resigniertheit und Weltabgeschiedenheit. Früh mit der Literatur und ihren Vertretern, die im väterlichen Hause verkehrten, vertraut, in fremden Sprachen wohl bewandert, versuchte er es anfangs mit Übersetzungen, und schon im Alter von 12 Jahren mit einem originellen Gedicht „Haachwah“. Seine Stoffe wählte er zunächst aus fremden Literaturen. Er übersetzte das dritte und vierte Buch von Schillers Bearbeitung der Virgilschen Aeneide und fand damit großen Beifall in Berlin, besonders bei Zunz, welcher Lebensohn zur Behandlung jüdischer Themen angeregt haben soll. Auch Luzatto suchte ihn in seinen Briefen zu eingehender Beschäftigung mit biblischen Stoffen zu bestimmen. Unter diesen Einflüssen entstanden des Dichters berühmte „Lieder der Tochter Zions“, die ihn uns nicht nur als begeisterten Freund der hebräischen Sprache, sondern auch als den Lobsänger der Herrlichkeiten des heiligen Landes zeigen. Mit einem seit den Zeiten der spanischen Meister überaus seltenen Schwunge, mit plastischer Lebendigkeit und erschütternder Empfindung schildert er die Geburtsstätte seines Volkes, seine Geisteshelden und Staatsmänner, sein Glück und seinen Ruhm. Bei allem nationalen Gepräge, das diesen Dichtungen eigen ist, überwiegt freilich das philosophische Raisonnement und die individuelle Tragik. Die Teile, die über Salomon und Kohelet handeln, und die den Kontrast zwischen dem von Liebe und Lebenslust trunkenen jungen Könige und dem am Ende seiner Tage in Skeptizismus und Pessimismus verzweifelnden Greise darstellen, gehören wohl zu den schönsten und persönlichsten Dichtungen Lebensohns.

Durch den Reichtum seiner Sprache und den glücklichen Gebrauch des Ausdrucks hat er die hebräische Literatur mustergebend und befruchtend beeinflußt.[420])

Ein gemeinsamer Grundzug kennzeichnet die Schöpfungen von M. A. Günzburg, A. B. Lebensohn und M. J. Lebensohn, durch den sie sich von der übrigen Haskalahliteratur deutlich abheben, und der am stärksten bei den beiden erstgenannten hervortritt, bei dem dritten gewissermaßen den Übergang zu einer anderen Art der hebräischen Literatur bildet. Dies ist ihr äußeres Verhältnis zur hebräischen Sprache und zum jüdischen Leben. Wenn sie auch weit tiefer mit dem Leben des Volkes verwurzelt waren als etwa ihre deutschen Gesinnungsgenossen, so standen sie doch darin durch ihre völlig abstrakte Auffassung der Haskalah hinter den galizischen Maskilim um ein beträchtliches Stück zurück.[421]) Wenn in Galizien die ersten Aufklärer eigene Systeme schufen, um dem Volke ein tieferes Verständnis für die Vergangenheit beizubringen und die Gebrechen der vorangegangenen Generation zu zeigen, damit aus dieser Erkenntnis ein neues, eigenes, besseres Leben erstehe, wenn Nachman Krochmal den Talmud und die Religionsphilosophie zu diesem Behufe durchforschte, die Brücke zwischen der jüdischen Religion und der Geschichte des Volkes schlagen, seinen irrenden Zeitgenossen einen Führer geben wollte (מורה נבוכי הזמן), wenn Salomon Leib Rappaport, der große jüdische Gelehrte und Geschichtsforscher, der ausgezeichnete Kenner fremder Literatur, seine ganze Kraft an die innere Reform der Juden wandte und Dr. Erter schonungslos die Geißel seines ätzenden Spottes über Kabbalisten, Chassidim und Rabbiner schwang, und sie alle also, von welchem Standpunkt sie auch ausgingen, aus der vollen Wirklichkeit schöpften, betrachteten die lithauischen Aufklärer die Haskalah als eine Art „Himmelstochter", über die man nicht konkret sprechen, von der man nur in Ausdrücken der Verzückung schwärmen dürfe, zumal die Furcht, bei dem Volke Anstoß zu erregen, ihnen noch größere Zurückhaltung auferlegte. Von dieser Art waren die Dichtungen des A. Lebensohn, Zewi Hirsch Katzenellenbogen und anderer. Und wenn sie sich einmal wie Lebensohn in seinem Drama an die Kritik des Lebens heranwagten, dann geschah es mit solcher Vorsicht, daß niemand recht verstand, wohin der Autor eigentlich hinauswollte. Nicht genug, daß er fünfundzwanzig Jahre das Manuskript bei sich sorgfältig bewahrte, und es erst veröffentlichte, als sein Erscheinen fast überflüssig geworden war; diejenigen, gegen welche sich seine Kritik richtete, konnten keinen tieferen Eindruck von ihr empfangen, weil der Ton der Arbeit voller Unaufrichtigkeit und Leisetreterei war, und der Leser nur mit Mühe erraten mußte, gegen wen eigentlich das absprechende Urteil gemünzt war. Es war im Grunde mehr eine Verherrlichung der hebräischen Sprache, der „Herrin", wie man sich damals so geschmackvoll ausdrückte, als eine auf reine Erkenntnisse zielende Darstellung der realen Verhältnisse. Die lithauische Haskalah war in ihren Anfängen des Wirklichkeitssinnes bar, sie schwärmte in abstrakten Regionen, und wirkte rein literarisch. Sie hat recht wenig für die Entwickelung der hebräischen

Literatur geleistet, kaum so viel wie die hebräischen Werke der ersten galizischen Maskilim, aber während diese bis heute ihren unvergänglichen Wert bewahrt haben, sind die Schriften Günzburgs, A. Lebensohns und ihrer Genossen nur noch von historischem Interesse. Eine Ausnahme bildet lediglich J. B. Levinsohn, dessen Einwirkung auf das Leben aber ebenfalls nicht mit dem Einflusse der Galizier gleichgestellt werden kann. Gewiß mögen auch zu diesem Resultate nicht wenig die freieren Verhältnisse in Österreich beigetragen haben, die einer Ausbreitung der Haskalah günstiger waren als die schwierige Lage der russischen Judenheit.

Unter diesen Einwirkungen war auch Micha Josef Lebensohn herangewachsen. Wohl mag er manches von der galizischen Aufklärungsliteratur zu Gesichte bekommen und auch J. B. Levinsohns Schriften studiert haben, aber stärker blieb doch der Einfluß seiner unmittelbaren Umgebung, die er sich zum Muster nahm. Und so wurden auch die meisten seiner ersten Dichtungen lebensfremd. Ist es nicht eine sonderbare Erscheinung, daß dieser unzweifelhaft hochbegabte Dichter, dem die Leiden und das Unglück seines Volkes in allen Äußerungsformen nicht entgehen konnten, von dem gewiß poetisch fruchtbaren, aber dem jüdischen Wesen so völlig fremden Stoffe der Zerstörung Trojas sich mächtiger angezogen fühlte als von der Geschichte der jüdischen Nation, daß die Saiten seiner Leier zum Lobe homerischer und nicht jüdischer Helden erklangen, Männer wie sein Vater, Günzburg, Fünn, Schulmann, gewiß Juden im vollsten und tiefsten Sinne, diese Absonderlichkeiten ohne Vorbehalt und Einwand hinnahmen, ja, vielleicht billigten, und erst Zunz und Luzatto ihn zur Wahl jüdischer Themen anregten? Freilich, sie wiesen ihn nur auf die Vergangenheit des jüdischen Volkes, gaben ihm die Grundideen zu den prachtvollen Zionsliedern, die Gegenwart der jüdischen Verhältnisse aber blieb außerhalb seiner Betrachtungssphäre, obwohl gerade sie für einen nationalen Dichter eine unerschöpfliche Fülle von Anregungen hätte bieten müssen. Einen unersetzlichen Verlust hat dadurch die hebräische Literatur erlitten, nicht etwa, weil ihr viele Seiten des jüdischen Lebens verborgen geblieben sind, sondern weil einem starken Talent die echte Schöpferbasis entzogen wurde. Aus den Tiefen seiner persönlichsten Erlebnisse als Individuum, als Glied der volklichen Gesamtheit schöpft des Dichters Seele, die vernünftige Wägung des Stofflichen, die Suche nach irgend einem in keinem inneren Verhältnis zu dem Schöpfergeiste stehenden Gedanken ist ein Hemmnis der freien Entfaltung des poetischen Schaffens und macht die Dichtung zum Kunstprodukt. Diesen Mangel tragen die Schöpfungen M. J. Lebensohns, der sich vielleicht, wenn ihm längere Lebensdauer beschieden gewesen wäre, von diesen Irrungen ganz abgewandt, und einer der größten Dichter der hebräischen Literatur geworden wäre. Wenn sich solche Erwägungen bei der Lektüre der Gedichte M. J. Lebensohns unwillkürlich einem aufdrängen, so kann daraus nicht gefolgert werden, daß das allgemein Menschliche dem Bannkreise des jüdischen Dichters entzogen werden sollte, daß er in einem beschränkten Nationalismus aufgehen und jede innere Berüh-

rung mit der großen Welt meiden sollte. Wohl aber darf uns dieses Beispiel lehren, daß nur aus dem gesunden Boden des unverkümmerten, durch kein falsches Kompromiß, keine Tüfteleien und Spintisierereien getrübten Erlebens der großen jüdischen Tragik die zarte Pflanze der hebräischen Dichtung emporsprießen kann.

Weit deutlicher als in der Poesie dokumentierte sich in zahlreichen populärwissenschaftlichen Schriften die Wandlung, die in den führenden Geistern des hebräischen Schrifttums sich vollzogen hatte. Die hebräische Sprache begann mehr und mehr wieder Erdgeruch anzunehmen und in jenen Bahnen zu wandeln, auf welchen sie allmählich Gemeingut der Nation auch für des Alltags profane Dienste werden sollte. Alle diese populären Schriften standen nun freilich im Dienste der Aufklärungsidee, und es ist bei vielen von ihnen ohne weiteres ersichtlich, daß die Sprache hier nur ein Mittel zu einem ferner gesteckten Ziele bedeutete. Noch war die Stoßkraft des nationalen Gesamtlebens nicht so stark, daß solche Absichten in den Hintergrund traten und das hebräische Schrifttum der konkreteste Ausdruck des Volksgeistes in seiner ungebrochenen Totalität und Realität werden konnte. Das gilt namentlich auch für die Erzeugnisse der hebräischen Publizistik, in welcher sich damals die besten Talente zusammenfanden. Im Jahre 1834 hatten die Wilnaer Literaten Benjakob, M. A. Günzburg, A. Lebensohn, H. Katzenellenbogen und andere zunächst den Plan zur Herausgabe eines Jahrbuches „Minchath Bikkurim" gefaßt. Nach dem reichhaltigen Programm sollten Gedichte, poetische Prosa, exegetische Aufsätze, Weltgeschichte, Reisebeschreibungen und Erfindungen, Naturwissenschaften, Biographie, Erbauliches und Belehrendes, Kritiken und Rezensionen, wissenschaftliche Briefe usw. Aufnahme finden. Alle Aufsätze sollten in rein biblischer Sprache abgefaßt sein. Die Auflage war auf 300 Exemplare in Aussicht genommen.[422]) Der Aufruf zur Gründung des Jahrbuches war in jenem bei den Enunziationen der Maskilim nicht ungewöhnlichen, die Pose der Weltentdecker mimenden Tone gehalten. Aber es scheint doch, daß trotz der hochtönenden Worte des von M. A. Günzburg verfaßten Appells die Zeit noch nicht gekommen war, um solchen Geisteswerken die verdiente Publizität zu sichern. Und so blieben die zu dem Jahrbuche gesammelten Aufsätze lediglich Manuskripte, die in wenigen Exemplaren von Hand zu Hand wanderten. Erst in den unter Redaktion von L. Hurwitz und S. J. Fünn erschienenen „Pirche Zafon" (1841), der ersten neuhebräischen Zeitschrift in Rußland, wurde ein Teil dieser Arbeiten abgedruckt. Nach Fünns Bekundungen hatte der Plan der Zeitschrift ganze zwölf Jahre bestanden, ehe er in die Tat umgesetzt werden konnte. Der erste Band enthielt kaum irgendeine beachtenswerte literarische Arbeit. Die meisten Aufsätze waren seichte, populäre Erörterungen quasiwissenschaftlichen Inhalts oder holprige, langweilige Reimereien. Nichts konnte so deutlich die gewaltige Kluft, welche die Maskilim von der Volksseele trennte, offenbaren, als diese öden und schwächlichen Geisteserzeugnisse einer doktrinären Intelligenzkaste. Erst drei Jahre später erschien der zweite und letzte Band

der Zeitschrift, auf den bereits die Schatten der Schulreform fielen. Man begegnet dort den eigenartigsten Lobhudeleien auf die Uvarovschen Beglückungsrezepte neben den außerordentlich lebendigen Darstellungen zeitgenössischer Anschauungen aus der Feder eines so hochbegabten Schriftstellers wie A. Kaufmann, welcher ein eingehendes Schulprogramm entwirft. Aus welchen Gründen die Zeitschrift ihr Erscheinen aufgeben mußte, ist nicht bekannt. Jedenfalls wurden ihr von der Zensur formelle Hindernisse in den Weg gelegt, aber es spielten wohl auch tiefere Ursachen mit.[423]) Die jüdische Intelligenz, unfähig, mit dem Volke zu leben und ihm die Wege zu weisen, verlor sich ganz in einen abstrakten Aufklärungsabsolutismus, eine schwärmerische, aber unlebendige Liebe zu der hebräischen Sprache, für deren Entwickelung sie viel Nutzen stiftete, obgleich sie selbst einen Anachronismus darstellte.[424]) Seit dem Aufhören von „Pirche Zafon" tauchten immer wieder von Zeit zu Zeit neue Projekte ähnlicher Publikationen auf. J. B. Levinsohn, Erter und andere galizische Aufklärer trugen sich im Jahre 1843 mit solchen Ideen, deren Schicksale nicht bekannt sind.[425]) Leon Mandelstamm, dessen eifrige Hände in allen Unternehmungen der Aufklärung mit im Spiele sein mußten, erhielt im Jahre 1846 die Genehmigung zur Herausgabe eines neuen Blattes, das nach der Ankündigung des Prospektes eine Art „Meassef" für die russischen Juden sein sollte, weil „die Ereignisse der letzten Zeit eindringlichst zeigen, daß der Moment gekommen ist, um ein ernstes Augenmerk der Ordnung unseres inneren und äußeren Lebens zuzuwenden." Durch die geplante Zeitschrift „Hajareach" wollte Mandelstamm vor allem Kenntnisse in allen Wissensfächern verbreiten, um die Juden, die nach seiner in dem Aufrufe ausgesprochenen Ansicht hinsichtlich des Wissens den letzten Rang unter den Kulturvölkern einnehmen, zu höherer Stufe zu heben, und sie auch zur Beschäftigung mit der jüdischen Wissenschaft anzuregen, damit es nicht vorkomme, daß man, um die Notwendigkeit des Studiums der althebräischen Sprache zu beweisen, ganze Traktate schreiben müßte. Es kam aber gar nicht zur Ausführung des Planes, vielleicht weil Mandelstamm mit anderen Arbeiten zu sehr überlastet war. Nicht einmal der Prospekt wurde veröffentlicht.[426])

In einigen Köpfen dämmerte immerhin die Erkenntnis, daß es mit dem bloßen Kopieren der deutschen Vorbilder doch nicht so ganz getan sei und die „Measfim" nicht gerade das einwandfreieste Muster bilden können. Aber um den rechten Weg zu einer selbständigen, aus dem Leben des Volkes selbst erwachsenen Schöpfung zu finden, reichte diese Einsicht nicht, und die Richtung, in der sich die folgenden Versuche bewegten, stand doch noch ganz unter äußeren Einflüssen. M. A. Beilensohn, ein ausgezeichneter Genealoge, wollte eine aktuelle Zeitschrift, welche sich hauptsächlich mit der Lage der Juden befaßt, gründen und knüpfte zu diesem Behufe einen Briefwechsel mit einigen angesehenen Literaten, namentlich mit Benjakob an. Es sollte ein Organ gemäßigter Richtung werden, das ebenso der Kaufmann wie der Talmudist und Handwerker lesen könnte, und das ganz reale und allgemein interessierende Themen behandelt. Die Einwände, welche gegen den Plan

gemacht wurden, waren recht kleinlich und nichtssagend. Ganz abgesehen von dem Hinweis auf die tatsächlich bestehenden Zensurschwierigkeiten, verhinderten die Befürchtung, daß nicht genügend Mittel für die Finanzierung des Unternehmens vorhanden sein würden, und der Umstand, daß maßgebende Führer der Maskilim, besonders in Wilna, schwer mit Sorgen zu kämpfen hatten, diese, ihre Zustimmung dem Projekte zu erteilen. Aber mehr noch als alle diese Argumente war für sie wohl die Empfindung maßgebend, daß die Absichten Beilesohns ganz und gar nicht mit ihrer Vorstellung von der Haskalah übereinstimmten. Beilesohn konnte mit einem gewissen Rechte darauf hinweisen, daß es selbst in dem kleinen Städtchen Tiraspol eine ganze Gruppe von gebildeten Leuten gibt, die sich für Zeitungen interessieren und eine Reihe von jüdischen Blättern wie „Allgemeine Zeitung des Judentums", „Jüdische Bibliothek" und „Jewish Chronicle" lesen. Beilesohn sah keinen anderen Ausweg, als sich an den Redakteur der „Allgemeinen Zeitung des Judentums" zu wenden, in deren Spalten seine Zuschrift auch erschien. Sie klingt wie eine bittere Anklage gegen die Weltfremdheit der lithauischen Maskilim, welche nichts dazu tun wollen, daß die halbe Million russischer Juden aus den Zeitungen näher über das Schicksal ihrer Glaubensgenossen in allen Ländern unterrichtet werde, ganz abgesehen von dem Nutzen, den die Entwickelung der hebräischen Sprache daraus ziehen, und der für die Hebung des ganzen geistigen und moralischen Niveaus der Juden damit gestiftet werden könnte. Auch in den Odessaer Maskilimkreisen (Pinsker, Zederbaum, Werbel) hatte Beilesohn nicht mehr Glück.[427]) Erst der im Auslande, in Lyck (Ostpreußen) von S i l b e r m a n n begründete „Hamaggid", auf dessen Bedeutung noch bei anderer Gelegenheit hingewiesen werden soll, hat es versucht, ein Organ der Lebensinteressen der russischen Judenheit zu werden, allerdings in einer recht eigentümlichen Weise, die auf eine Bevormundung durch die Gedankenwelt der westeuropäischen Juden hinauslief. Die naive Auffassung, die Silbermann dabei bekundete, entschuldigt einigermaßen sein Vorgehen. Er wollte „den russisch-polnischen Juden zu Hilfe kommen, ihnen den Weg weisen, den man gehen müßte, um Gunst und Gnade bei der Regierung zu erlangen." Die russische Regierung, die unbekümmert um alle Verhimmelungen ihrer edlen Absichten die Zeitschrift oft mit den lächerlichsten Zensurstrichen aus den Zensurbüros von Warschau und Wilna entließ, wurde mit einem widerlichen Servilismus als Retterin des Judentums aus geistiger Not gepriesen. Der kleinbürgerliche Geist, der aus der Zeitschrift wehte, zeigte sich in dem Entgegenkommen an den Geschmack des Publikums nach jeder Richtung: in dem Stil, der Auswahl der Themen, den Übertreibungen, wenn irgend ein reicher Jude zu einer mehr oder minder belangvollen sozialen Tat seinen Geldbeutel öffnete, wenn ein Nichtjude irgend etwas zum Lobe des Judentums zu sagen wußte, und dergleichen.[428]) Alle die peinlichen Schattenseiten der „Berliner Haskalah" treten hier augenfällig in die Erscheinung. Immer wieder die Überzeugung, daß nur die Unwissenheit an dem Unglück der Juden die Schuld trägt, und man ihnen nur mit Hilfe der edelgesinnten Re-

gierung den Star stechen müsste, damit sie ihre Lage richtig erkennen. Dieser Gedanke konnte sich nur solange Geltung verschaffen, als die russische Haskalah noch im Banne ihrer deutschen Vorgängerin stand. Als aber nach Überwindung des Autodidaktentums ein erheblicher Teil der jüdischen Intelligenz mit geordneter Schulbildung heranwuchs und auch die nichtjüdischen Kreise die Judenfrage nicht bloß von feindlichen, sondern da und dort auch von humanitären Gesichtspunkten zu betrachten begannen, unter den Juden eine starke öffentliche Meinung entstand, da mußte auch die Haskalah eine Wandlung erfahren und ihre eigenen Wege beschreiten.

Neuntes Kapitel.

Die russischen und polnischen Juden im Urteile der Außenwelt. Die liberale Reformepoche und die Judenfrage. Die kulturellen Reformen. Die jüdischen Gemeinden. Die unveränderten Tendenzen der Schulpolitik und ihr Zusammenbruch. Das Gesetz vom 31. Mai 1872 und 16. März 1873. Die Rabbinerseminare als Hort der Assimilation. Der Sieg der nationalen Schule. Die Gründung neuer Schulen auf dem Wege der privaten Initiative. Talmud-Torah und Cheder unter dem Einflusse der Aufklärung. Sabbat,-Handwerker,-Mädchenschulen. Neue Kämpfe um die nationale Schule. Die Jeschibah als Bollwerk gegen die Aufklärung. Unfruchtbarkeit des Rabbinismus. Die Mussarbewegung, ein erfolgloser Regenerierungsversuch.

Die trüben Tage des Nikolaus'schen Regiments wurden durch lichtvollere Ausblicke, die sich den Völkern des russischen Reiches bei dem Regierungsantritt Alexander II. (1856—1881) eröffneten, abgelöst. Wenn auch noch manche Nachwirkungen der Reaktion deutlich fühlbar waren und die Reformversuche nur langsam fortschritten, so bedeuteten doch die Abschaffung des Kantonistengesetzes und verschiedene Erleichterungen der Rechtslage einen beträchtlichen Schritt nach vorwärts, und die Stimmen, die sich zu Gunsten der Juden erhoben, konnten nicht ganz ungehört verhallen. Wohl war die Literatur noch voll des wüstesten Geredes gegen alles Jüdische und die jüdischen Gestalten, die uns in den Werken der berühmtesten Schriftsteller jener Tage entgegentreten, sind häufiger verzerrte Karrikaturen als lebensvolle Wirklichkeit. Die Unfertigkeit des Geisteslebens der russischen und polnischen Judenheit, das Ringen nach persönlichem Ausdruck der nationalen Anlage auf der einen, nach Verschmelzung mit der Umgebung auf der anderen Seite mit allen seinen vielfältigen Zwischenstufen bewirkte, daß der Anschluß an die allgemeine, an äußerer Kraft weit überlegene Kulturwelt niemals so vollständig werden konnte, wie es eine absolut harmonische Eingliederung erfordert hätte. Zwischen dem Judentum und der Außenwelt lagen trotz aller Berührungspunkte, welche die materiell und geistig höheren Bevölkerungsschichten miteinander hatten, Welten. Selbst die erlesensten Geister des russischen und polnischen Volkes waren, soweit sie die Existenz der Juden überhaupt der Beachtung würdigten, nicht imstande, sich in die Seele der fremden Nation so zu vertiefen, daß ihr Wesen und ihre Beweggründe ihnen restlos verständlich wurden. Die meisten von ihnen hatten zu dem Judentum überhaupt keine Distanz gefunden. Konnte doch der größte russische Dichter jener Tage, Puškin, bis auf wenige, ganz konventionelle Bemerkungen ganz achtlos an der Erscheinung der Juden vorübergehen. Und was Bulgarin, Gogol, Mickie-

wicz, Slowacki und andere zu diesem Thema zu sagen hatten, bewegte sich nicht gerade auf einem der Geistessphäre dieser Männer adäquanten Niveau. Aber es gab doch immerhin auch Stimmen, die auf eine höhere und gerechte Wertung der Juden hinzielten. „Zwei Jahrtausende schwerer Leiden und Trübsale haben die blutige Scheidelinie beseitigt, welche die Juden von der übrigen Menschheit trennte. Der Ruhm dieser Aussöhnung, die sich von Tag zu Tag immer vollständiger gestaltet, gebührt unserem Jahrhundert. Gegenwärtig ist die bürgerliche Stellung der Juden in dem größten Teile der europäischen Staaten sichergestellt, und auch in denjenigen, die in dieser Hinsicht noch zurückgeblieben sind, ist ihre Lage, wenn auch nicht durch das Gesetz, so doch durch die Aufklärung gesichert", schrieb Professor Granovski an der Moskauer Universität um jene Zeit.[429]) Und obschon Erscheinungen wie die erneute Blutanklage, die besonders im Saratover Prozeß zu einem krassen Ausbruche führte, oder die Pogrome in Odessa (1859, 1871), endlich die gegen Ende der Regierung Alexander II. wieder einsetzende Reaktion vor jedem übertriebenen Optimismus zurückhalten mußten, so zeichneten die flüchtigen Bemerkungen Granovskis doch die unbestreitbare Entwickelungslinie, in der das gesellschaftliche Leben verlaufen mußte. Und wie er, so fühlten Hunderte andere und äußerten sich in gleichem Sinne.[430]) Nicht, daß man die Juden plötzlich mit offenen Armen empfangen hätte, aber es wurde der Boden für eine allmähliche Eingliederung, für eine „Russifikation" und „Polonisation", geebnet.

Auf diesem Wege hatte sich die Regierung zu verschiedenen Erleichterungen der Rechtslage der Juden entschlossen, die Klassifizierung in „nützliche" und „unnütze" Juden, durch die so viel Unheil angestiftet worden war, beseitigt, die stufenweise Durchführung der Emanzipation verkündet, die Niederlassungsfreiheit etwas ausgedehnt, in die Agrar- und Justiz-, in die Semstvo- und Stadtverwaltung, wenn auch noch ganz vorsichtig, Bresche gelegt, so daß die Gesamtlage, obwohl nicht durchgreifend umgestaltet, doch durch mildere zivilisatorische Maßnahmen wesentlich gebessert wurde. Die Staatsmänner der Reformepoche verschmähten jene plumpen Methoden, welche durch Bestechungen schwankende Seelen in den Schoß der rechtgläubigen Kirche zu ziehen suchten, und schafften diese noch im Anfang der Regierung Alexander II. durch Gesetze sanktionierte Praxis ab. Es wurde verboten, den Konvertiten im Heere Geldzuwendungen zukommen zu lassen, und den wegen Verbrechens Angeklagten während der Untersuchung und Verhandlung die Taufe zu erleichtern.[431]) Der Weg ward damit geändert, nicht das Ziel, das Aufgehen der Juden in dem Milieu, wenngleich das offene und rücksichtslose Bekenntnis zu einer, sei es auch gewaltsamen Russifikationspolitik nicht plötzlich einsetzte, sondern erst nach allmählichem Übergang suchte. Diesen bildete das Gebiet der kulturellen Reformen. Hier zeigte sich, wes Geistes dieses Danaergeschenk der Regierung war, das auf der einen Seite die Juden mit dem Gifte der staatlichen Kasernenaufklärung lockte, auf der anderen Seite ihr Untertauchen geräusch- und schmerzlos herbeizuführen gedachte.

Unter diesem Gesichtspunkte wurde im Mai 1855 verordnet, daß nach Ablauf von 20 Jahren niemand ein Rabbiner- oder Lehramt in jüdischen Fächern bekleiden durfte, der nicht eine der Rabbinerschulen in Wilna oder Sitomir oder eine der allgemeinen höheren und mittleren Lehranstalten absolviert hat,[432]) wurden die jüdischen Schulen und Lehrer strenger Kontrolle unterworfen (1856),[433]) wurde den Gemeinden die Wahl von solchen Rabbinern vorgeschrieben, welche den im Gesetze von 1855 vorgeschriebenen Bildungsansprüchen genügen, in deren Ermangelung gelehrter Juden aus Deutschland.[434]) Wohl wurden die strenge Aufsicht und die Zwangsvorschriften zum Besuche der Schule etwas gemildert,[435]) wohl wurden die Juden zu Direktoren und Inspektoren der Lehranstalten zugelassen[436]) und andere Besserungen eingeführt, aber das ganze System war bankrott. Die „geistlichen" Rabbiner blieben doch die Führer der Gemeinden, das Volk bevorzugte seine Lehrer und Lehrstätten, boykottierte die Schulen, die schließlich nach einer wenig rühmlichen Existenz eingingen. Dieser Mißerfolg schreckte indes die Regierung nicht ab, den Kurs weiter zu verfolgen, zu welchem die Schulpolitik nur ein kleiner Auftakt gewesen war, um so mehr, als die Entwickelung der Verhältnisse in Polen vor und während des Aufstandes (1863) sie dazu nur ermutigen konnte. Die unter dem Eindrucke der Verbrüderung zwischen Polen und Juden geschaffenen Wielopolskischen Gesetze wiesen den Weg, auf welchem eine mehr oder minder rasche Polonisierung der jüdischen Bevölkerung herbeigeführt werden sollte. Freilich, das ganze Regierungsprogramm war nicht so einfach durchzusetzen. Es traten Hemmnisse auf, die einer raschen und glatten Assimilierung entgegenstanden. Auf der einen Seite ruhte der Judenhaß nicht, weder in Rußland, noch in Polen, die Atmosphäre ward schwüler und gespannter, auf der anderen Seite waren die jüdischen Verhältnisse noch keineswegs dazu reif, um den Assimilationsprozeß in den Augen der Mehrheit der Juden wünschenswert erscheinen zu lassen. Und so bewirkten diese beiden einander bedingenden und ergänzenden Stimmungen, daß schließlich die Haskalah nur ganz langsam fortschreiten konnte, der Kern der Judenheit aber in unerschüttertem Konservatismus verharrte.

Diese Tendenz zeigte sich ganz deutlich in der Erhaltung der jüdischen Gemeinden, die trotz der gesetzlichen Abschaffung des Kahal und ihrer Unterordnung in den Städten und Kreisen unter die allgemeine Verwaltung mit weiten Machtbefugnissen bestehen blieben, und ihr oligarchisches Regiment durch die große Freiheit in der Erhebung der Korobkasteuer aufrecht erhalten konnten. In dem Gegensatze, der zwischen der Staatsgewalt und der jüdischen Gesellschaft durch den Kampf um die Vorherrschaft in der Gemeindeverwaltung hervorgetreten war, hatten die Juden sich siegreich behauptet. Auch gelang es ihnen, das Übergewicht in der Frage der Rabbinerernennungen und der Anerkennung des geistlichen Rabbinats zu erringen. Während die Regierung mit allen Mitteln erstrebte, die Absolventen der Rabbinerschulen, die sie als verläßliche Stützen der Aufklärung und gefügige Werkzeuge der Behörden betrachtete, in die Rabbinersitze einzu-

schmuggeln und die rabbinischen „Fanatiker“ allmählich zu verdrängen, traten die Juden mit unverhohlenem Mißtrauen diesen offiziellen Günstlingen, den „Kronrabbinern“, gegenüber, die immer nur Beamte blieben, und es nicht durchsetzen konnten, die Leitung und geistige Führerschaft der Gemeinden, die moralische Autorität und den Einfluß auf das Kultuswesen den Händen der „geistlichen“ Amtskollegen zu entwinden. Sie blieben fast nur auf die Matrikenführung beschränkt. Die Regierung suchte sich dagegen vergeblich durch die Berufung von Rabbinerkommissionen und von „gelehrten Juden“ (učenii jevrei) zu wehren, die zwar als Symptom eines Geistes wirkten, welcher die Entäußerung der jüdischen Eigenart unbedingt forderte und eine Verschmelzung mit dem anders gearteten Wesen der Umgebung anstrebte, aber doch nicht von tiefgreifendem Belang waren.

Wohin die Absichten der Regierung steuerten, war an der Entwickelung des Schulwesens noch am deutlichsten erkennbar. Sein allmählicher Ausbau, die Überwindung des Autodidaktentums zugunsten systematischer Bildung war wohl eine der bedeutungsvollsten Tatsachen des kulturellen Lebens der russischen Judenheit im 19. Jahrhundert. Die Zahl der jüdischen Kronschulen war erheblich gewachsen. In dem Schuljahre 1854/55 gab es Kronschulen erster Ordnung im Wilnaer Kreis 25, im Kiever 30, im Odessaer 10, im Dorpater 5, insgesamt 70, 1860/61 — 36, 33, 14, 7, zusammen 90, 1863/64 38, 37, 16, 7, zusammen 98; die Schulen zweiter Ordnung waren weit weniger zahlreich, insgesamt bestanden in den 60er Jahren etwa 13, die Frequenz belief sich in den beiden Schulkategorien nach offiziellen Angaben auf 3208 im Jahre 1854, 3293 im Jahre 1857, 4022 im Jahre 1863/64.[437]) Freilich bieten diese Ziffern kein zuverlässiges Bild, da in Wirklichkeit kaum mehr als ein Drittel die Schulen tatsächlich besuchte, weil die Kronschule noch immer nicht im Kampfe mit dem Cheder die Oberhand zu gewinnen vermochte, im Gegenteil wegen ihrer offen antinationalen Richtung und wegen der wenig willkommenen christlichen Inspektoren an Autorität einzubüßen drohte. Diesen Übelständen gedachte die Regierung unter Alexander II. abzuhelfen, indem sie einige Änderungen und Milderungen unbeschadet der Aufrechterhaltung der grundlegenden Richtlinien des alten Schulprogramms einführte. Zunächst wurden auf Initiative des berühmten christlichen Gelehrten und Vorkämpfers der Aufklärung Nikolai Ivanovicz Pirogov, des Kurators des Kiever Schulbezirkes, die christlichen Inspektoren abgeschafft und durch Juden ersetzt (1862),[438]) Verbesserungen hinsichtlich des Lehrerpersonals eingeführt, den jüdischen Kaufleuten und Ehrenbürgern zur Pflicht gemacht, an denjenigen Orten, wo allgemeine Schulen nicht bestehen, in jüdischen Kronschulen ihre Kinder unterrichten zu lassen (Dekret vom 4. Mai 1862),[439]) und zur weiteren Gewinnung der Sympathien der jüdischen Bevölkerung sollten aus den begüterten Schichten eigene Ehrenpatrone für jede Schule benannt und die Lehrer von allen Abgaben befreit werden (27. November 1861).[440]) Durch diesen Köder hoffte man die Juden darüber hinwegzutäuschen, daß im Endeffekt nichts anderes beabsichtigt werde, als

ihre allmähliche Entnationalisierung und Russifizierung. Tatsächlich wurde die Zahl der Unterrichtsstunden für die jüdischen Fächer zugunsten der allgemeinen Disziplinen und der russischen Sprache mehr und mehr beschränkt. Während nach dem im Jahre 1852 offiziell bestätigten Unterrichtsplan von 24 Wochenstunden nicht weniger als 13½ Stunden den jüdischen Fächern Bibel, Mischnah, Chaje Adam, Schulchan Aruch, Rambam, „Ethik" gewidmet waren, suchte man unter Verringerung der Stundenzahl für den jüdischen Unterricht, der allmählich das Gesicht eines Religionsunterrichts anzunehmen begann, der russischen Sprache ein Übergewicht zu sichern, und so den russifikatorischen Charakter sowohl der Knaben-, wie auch der Mädchenschulen zu unterstreichen. Zu diesem Behufe wurde das Studium der russischen Grammatik sowie die Gründung von neuen Schulen mit einem diesem Geiste angepaßten Programm gefördert.[441])

Die Frage der Unterrichtssprache und Gegenstände bildete den Kern des ganzen Erziehungsproblems,[442]) und sie war ganz besonders akut geworden, als nach der Unterdrückung der polnischen Aufstandsbewegung der nationalistische Kurs an Werbekraft gewann. Wohl waren nicht allein die Russifizierungsbestrebungen der Regierung, sondern auch die Wünsche gewisser jüdischer Kreise zur Aneignung russischen Wesens und intensiver Pflege der russischen Sprache längst vor dieser Zeit lebendig, allein erst jetzt wurde dieses Postulat zu einer politischen Losung. Übrigens herrschte keineswegs Einmütigkeit darüber unter allen Parteien. Sehr viele forderten die Einführung der deutschen Sprache, in welcher die jüdischen Disziplinen seit Errichtung der Kronschulen ohnehin unterrichtet wurden, weil die Erlernung des Deutschen den mit dem Jüdisch-Deutschen vertrauten Kindern nicht allzu schwer fallen würde. Andere wiesen darauf hin, daß der Unterricht in der rusisschen Sprache die spezifisch jüdischen Lehrgegenstände naturgemäß zurückdrängen müßte. Der Direktor der Rabbinerschule in Sitomir, Ch. S. Slonimski, wollte die Pflege des Deutschen in erster Reihe im Interesse der jüdischen Wissenschaft, deren bedeutendste Schöpfungen in dieser Sprache erschienen waren. Kompliziert wurde das Problem durch den blindwütigen Haß der älteren Maskilim, die mehr zur Germanisation neigten, und dadurch, daß die Anhänger einer Russifizierung das Jüdisch-Deutsche, den sogenannten Jargon, verfolgten, welcher der gegebene Mittler für die Erlernung einer der beiden Sprachen war und sich am trefflichsten zur Unterrichtssprache geeignet hätte. Und dennoch blieb ihnen nichts übrig, als sich seiner zur Übersetzung und Popularisierung der Wissenschaft zu bedienen. Die Schule ward zum Kampfobjekt, namentlich als im Jahre 1864 das Deutsche durch das Russische ersetzt wurde.[443]) Der radikalste Schritt auf diesem Wege war die Gründung von jüdischen Elementarschulen in Wilna und Kovno unter Eliminierung der jüdischen Lehrgegenstände. Dann erfuhr das Programm der jüdischen Kronschulen eine Erweiterung durch Einführung von Nachmittagskursen für das Russische, damit auch den Kindern, welche vormittags daran verhindert sind, Gelegenheit zur Erlernung dieser Sprache geboten wird.[444]) In den Mädchenschulen wurde ein be-

sonderer Grad der Russifikation angestrebt und das Hebräische ganz in den Hintergrund gedrängt. Je mehr der destruktive Kurs Oberwasser gewann, je mehr unter dem Deckmantel der Vergewaltigung eine faktische Entäußerung des national-religiösen Grundcharakters betrieben wurde, desto heftiger wuchs die Antipathie der jüdischen Bevölkerung gegen die ganze Einrichtung. Auch die fortschrittlich gesinnten Kreise waren unzufrieden und gaben in einer von 12 angesehenen Petersburger Kaufleuten überreichten Petition ihrer enttäuschten Hoffnung deutlichen Ausdruck.[445]) Noch mehr aber mußten die Orthodoxen ungehalten sein. Eine von der Petersburger Bildungsgesellschaft veranstaltete Enquete führte mit gewissem Rechte den Mißerfolg der Schulen auf den Fanatismus der Chassidim und die Opposition der Volksmassen zurück, welche mit dem allgemeinen Lehrziel nicht sympathisierten, die Zurücksetzung des jüdischen Unterrichts beklagten, und es schließlich bedauerten, daß die Schulen den Kindern nur für wenige Stunden Aufenthaltsmöglichkeiten, nicht wie im Cheder, für den ganzen Tag, boten. Wer konnte es ernstlich der jüdischen Bevölkerung verargen, wenn sie die Schulen, welche mit ihrem Gelde unterhalten wurden, bekämpfte, weil sie in keiner Weise ihren Wünschen und Bedürfnissen entsprachen? Was half es ihr, wenn diese Schulen schließlich mehr oder minder nichts anderes wurden als eine Gelegenheit für kapitalkräftige, einflußreiche Leute, ihren Ehrgeiz zu befriedigen, sei es als „Ehrenkuratoren“, welche für das materielle Wohl der Zöglinge zu sorgen hatten, dies oft in splendider Weise taten und als Lohn nach 10 Jahren die Medaille, nach 15 Jahren die persönliche Ehrenbürgerschaft einheimsen konnten, sei es als „Deputierte für die Beaufsichtigung des Unterrichts der jüdischen Knaben in der russischen Sprache“, denen vor allen Dingen die Sorge für das Erziehungswesen oblag, was half es ihr, wenn die herrlichsten Früchte der mit so viel Lärm in Szene gesetzten Aufklärung, wie J. L. Gordon einmal spöttisch bemerkte, in der Übertretung des Religionsgesetzes, im „Trefeessen“ bestanden?[446]) Wenn die Orthodoxen, an ihrer verwundbarsten Stelle getroffen, sich mit allen Mitteln wehrten, auch vor verwerflichen Methoden nicht zurückschreckten, anonyme Denunziationen an die Behörden sandten, ihre Gegner als unzuverlässige Staatsbürger hinzustellen bemüht waren, so trugen auch die gebildeten Kreise ihr gut Teil zur Steigerung der Verbitterung und Erweiterung der Kluft bei. Ihr Eigendünkel und ihre Verständnislosigkeit für die realen Forderungen des Lebens der jüdischen Massen, ihr Mangel an Einsicht in die eigene Unvollkommenheit und die Lücken ihrer noch vielfach autodidaktischen Bildung verschärften diese Gegensätze noch mehr.

So halfen alle Zwangsverordnungen nicht über die Tatsache hinweg, daß die Kronschule kläglichen Schiffbruch erlitten hatte. Die Regierung faßte deshalb den Gedanken einer Beseitigung der Kronschulen, welche auch ihre Hoffnungen völlig enttäuscht hatten, ins Auge. Schließlich durfte sie nur noch auf die Furcht vor dem Militärdienst, die viele bewog, die Schule als das kleinere Übel zeitweise der Kaserne vorzuziehen, ihre Erwartung stützen, daß die Juden sich doch

noch zum Besuche der Schulen entschließen würden. Und wenn auch die mildere Tonart der Regierung Alexander II. fördernd auf die Bestrebungen nach Aneignung weltlichen Wissens wirken mochte, so war doch die Hoffnung, daß die moderne Schule Siegerin im Kampfe gegen Cheder und Jeschibah bleiben würde, trügerisch. Denn keine noch so ausgeklügelte Verwaltungsreform war imstande, die Juden ihren nationalen Kultureinrichtungen vollends abwendig zu machen. Die Verordnungen, daß die Schüler der Chadarim Prüfungen an den jüdischen Kronschulen ablegen und namentlich am Unterricht im Russischen in besonderen Kursen sich beteiligen müßten,[447]) daß nach Ablauf von zwanzig Jahren nur Absolventen einer Rabbinerschule, einer höheren oder mittleren Lehranstalt Rabbiner, bezw. Lehrer in jüdischen Fächern sein könnten (3. Mai 1855),[448]) die Verschärfung der Aufsicht über die Chadarim und Melamdim (5. November 1856),[449]) die Vorschrift, daß außer den durch die Verordnung von 1855 Qualifizierten nur noch „gelehrte Juden" aus Deutschland gewählt werden sollten (13. Mai 1857),[450]) daß Zeugnisse an Melamdim ebenfalls an ähnliche Voraussetzungen geknüpft sind (4. Mai 1859),[451]) erlangten nur papierne Bedeutung oder unterlagen fortwährenden Abänderungen, die ihre Geltung vollkommen beeinträchtigten. Nicht einmal die Absicht, den Cheder seiner allgemeinen gesellschaftlichen Autorität zu entkleiden und ihn lediglich als konfessionelle Schule gelten zu lassen, war gelungen. Der Melamed wurde trotzdem kein deutscher oder russischer Religionslehrer, sondern behauptete seine Position im Rahmen der nationalen Erziehung auch weiterhin ungeschmälert. Freilich mußte er, wenn er nach Ablauf der für die Erfüllung der Reform gestellten zehnjährigen Frist den Anforderungen noch immer nicht gerecht wurde, seine Duldung durch Entrichtung einer Jahresabgabe von 50 Kopeken für die Erteilung eines Konzessionsscheines erkaufen. Vielen dieser kleinen Lehrer gelang es mit Erfolg, einen Teil der Jugend dem Besuch der Schulen zu Gunsten des Cheder abwendig zu machen. Die meisten Melamdim unterrichteten illegal ohne die geforderte Qualifikation.[452]) Nichts von alledem, was die staatliche Aufklärung als Ideal erträumte, hatte die Feuerprobe der Wirklichkeit bestanden, und eine radikale Operation mußte versucht werden, bevor noch nach Ablauf der zwanzigjährigen Frist für die Reform des jüdischen Unterrichts die Unmöglichkeit der gewaltsamen Durchsetzung des Qualifikationsnachweises dargetan und die Blamage der Regierung vollendet war. Nach den Ukasen vom 31. Mai 1872 und 16. März 1873 wurden alle jüdischen Kronschulen zweiten Grades geschlossen. Die Schulen des ersten Grades sollten nur dort bestehen bleiben, wo allgemeine Schulen fehlten, und in jüdische Elementarschulen, zwei- und einklassige Anstalten mit einer Vorbereitungsklasse und sechs, bezw. drei Jahrgängen umgewandelt werden. Ihre Gründung sollte mit Genehmigung des Unterrichtsministeriums erfolgen, die Aufsicht stand den Kreisschulinspektoren zu; Direktoren konnten nur jüdische Absolventen einer Lehrerbildungsanstalt werden. Sie sowie alle festangestellten Lehrer wurden als eine Art Staatsbeamter betrachtet, ohne diesen gleichgestellt zu sein. Diese Schulen sollten

den Gemeindeschulen auf Grund des Gesetzes vom 31. Mai 1872 gleichkommen, die jüdischen Fächer auf ein Minimum, und zwar höchstens ein Viertel oder ein Drittel des Lehrplans beschränkt werden. Damit war die Institution in den Augen der Juden vollkommen diskreditiert, ihre Existenz beinahe entbehrlich oder zum Vorrecht einer Minderheit geworden. Nicht weniger als die Hälfte von 100 jüdischen Kronschulen ersten Grades ging bald ein, die meisten wurden in einklassige, einige wenige in zweiklassige Anstalten umgemodelt; die weiteren Erfolge der Kronschule waren dann sehr gering.[453]) Die Krönung des Rückzuges, welchen die Regierung nach ihrem Ansturm gegen das Bollwerk der national-religiösen Erziehung der Juden antreten mußte, bildete jener Ukas, welcher dieselben Melamdim, denen immer wieder vergeblich eine neue Frist zur Erwerbung formaler Qualifikationen gestellt worden war, gewissermaßen indirekt anerkannte und auch den Cheder bis zur endgültigen Lösung der Frage bestehen ließ (1879).[454]) Für den Bereich des Königreiches Polen, wo die Kronschulen niemals einen starken Erfolg gehabt hatten, kamen diese Gesetzesmaßnahmen weniger in Betracht.

Weit mehr als in den Anfangsstadien ihres Bestandes erwiesen sich im Laufe der späteren Entwickelung die Rabbinerschulen als Hort der Russifikation und Polonisation. So ausgezeichnete Köpfe sich unter dem Lehrerpersonal und den Absolventen fanden, so waren sie in der Minderzahl und hätten, auch wenn sie gewollt hätten, gegen den Geist, welchen die Indolenten und zu zweifelhaften Kompromissen Geneigten dem Unterricht aufprägten, nichts ausrichten können. Direktor der Sitomirer Rabbinerschule war eine Zeit lang der Apostat Jakim Zimmermann, welcher sich seiner Abstammung schämte und in dem brutalen Tone eines echtrussischen Činovnik Unterricht und Anstalt leitete.[455]) Die Rabbinerschulen wurden für die meisten Zöglinge das Sprungbrett zum Eintritt in das Gymnasium und die Universität oder zur Erlangung des Befähigungsnachweises als gelehrter Beirat der Behörden (učenii jevrei). Den jüdischen Massen galten die Anstalten als Hort der Freigeisterei und judenfeindlicher Gesinnung, den extremen Aufklärern als reaktionäre Brutstätten wegen der allzugroßen Berücksichtigung der jüdischen Fächer, wegen des Mangels an Methodik und Systematik des Unterrichts, den Christen als Pflanzstätten der Exklusivität und des Christenhasses. Fremd und innerlich teilnahmslos stand die Mehrheit der Absolventen den wahren Bedürfnissen des Volkes gegenüber und blickte voll Verachtung auf die Massen herab, weil sie sich gewissermaßen prädestiniert fühlten, die ihren Händen von der Regierung anvertraute Kulturmission an ihren ungebildeten Glaubensgenossen zu erfüllen. Die materielle und moralische Unsicherheit ihrer Stellung der Gesellschaft und Regierung gegenüber wirkte ungünstig auf den Charakter dieser jungen Menschen, und sie schwankten zwischen den widersprechendsten Extremen, bald mit einer Verbeugung vor ihren Brotgebern, den Gemeindegewaltigen, bald selbst unter Opferung jüdischer Interessen die ihnen von oben her eingeflüsterten Ziele verfolgend. Diese Zustände führten zu der Forderung, den angehenden

Rabbinern von Gesetzes wegen eine gesicherte Position in der Gesellschaft zu garantieren. In materieller Hinsicht sollten die ihnen nach Absolvierung der Schule gewährten Stipendien ihre Lage etwas erleichtern. Wenn die Rabbinerschulen ihr Ziel verfehlten, so übten sie doch als weltliche Lehranstalten, deren Besuch die Befreiung vom Rekrutendienst gewährte, den Zutritt zur Universität nach Ablegung eines Examens in französischer und lateinischer Sprache eröffnete und noch andere Vorteile brachte, eine stetig größere Anziehungskraft auf die aufklärerischen Kreise aus. Mit dem Wachstum der Frequenz ging die Verweltlichung der Schulen Hand in Hand, bis im Jahre 1873 zugleich mit der jüdischen Staatsschule ihre Umwandlung in Lehrerseminare angeordnet wurde.[456]) Die Rabbinerschule in Warschau, deren Bedeutung durch das neue Programm von 1857 und die Bestimmung, daß nur Absolventen der Anstalt oder gleich Qualifizierte Anrecht auf Übertragung von Rabbinerstellen haben, gehoben werden sollte, konnte sich in dem um sie entbrannten Streite nicht halten und schloß im Jahre 1863 ihre Pforten.[457])

Der Schiffbruch der offiziellen Schulpolitik hatte zur Folge, daß die privative und gesellschaftliche Initiative zur Gründung neuer Schulen, die den wahren Bedürfnissen entsprachen und ein deutlicheres Abbild der verschiedenen Strömungen zu geben imstande waren, eine starke Förderung erfuhr. Die orthodoxen Kreise waren natürlich zunächst daran interessiert, um in der Wahrung ihres eigenen Standpunktes möglichst unbehindert vorgehen zu können, aber auch die Aufklärer blickten nicht gerade sehr befriedigt auf die Gebilde des bürokratischen Geistes, der die Schulen so plötzlich aus dem Erdboden gezaubert hatte, und manchem von ihnen schien es begehrenswerter, die allgemeine Schule der speziell jüdischen vorzuziehen. Diese Ansicht kam in einer von einigen reichen jüdischen Kaufleuten, die in Petersburg glänzende Geschäfte gemacht hatten, im Jahre 1858 überreichten Petition zum Ausdruck, der, wie die Regierung mit einem gewissen Rechte argwöhnte, das Bestreben zur Erringung der Gleichberechtigung auf diesem Umwege als Zweck vorschwebte.[458]) Unter den aus privater oder gesellschaftlicher Initiative geschaffenen Schulen nahmen die Talmud-Torahanstalten einen besonders wichtigen Rang ein. Sie waren wohl die dem Durchschnittsbedürfnis der Juden am besten angepaßte Schule, die auch die befriedigendsten Resultate aufzuweisen hatte. Die Odessaer Talmud-Torah-Schule hat durch das Urteil, das N. J. Pirogov über sie fällte, einen besonderen Ruf erlangt.[459]) An manchen Orten fanden sich vermögende Leute, die es als eine Aufgabe betrachteten, aus eigenen Mitteln Privatschulen zu gründen, wobei sie hofften, daß die Regierung schließlich diese Anstalten fördern werde und die Eltern bereit sein würden, die Kinder eher in diese Schulen als in die Kronschulen zu schicken. Dazu gehörten die von Pucher in Mitau, von Milkes, Königsberg und Wainstein in Berdyczev, von Bermann in Petersburg gegründeten Schulen (letztere wurden später von der Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den Juden Rußlands übernommen), dann die verschiedenen Mädchenschulen,

die vor allem für die begüterten Klassen bestimmt waren.[460]) Abgesehen von den Elementarschulen, die ja bei der ganzen Sachlage naturgemäß hauptsächlich von Privatpersonen oder Gemeinden gegründet und unterhalten wurden, erlangten noch zwei Schultypen, die Sabbatschulen und Handwerkerschulen, zeitweise eine große Bedeutung. Die Sabbatschulen bildeten eine Parallele zu den Sonntagsschulen. Sie wurden gewöhnlich von Zöglingen der Rabbinerschulen und auch von anderen „Intelligenten" ins Leben gerufen und waren eine Art Fortbildungsanstalten in russischer Sprache und jüdischen Religionswissenschaften. Die Orthodoxie betrachtete die Schulen mit Mißtrauen, besonders auch die Predigten der angehenden Rabbiner, die dort an den Sabbaten mit ihrer Weisheit prunkten. Wichtiger als die jüdischen Fächer waren in den Sabbatschulen die praktischen Kenntnisse, durch die den Zöglingen das Fortkommen im Leben vielfach erleichtert wurde. Außer in Odessa, wo die jüdische Bevölkerung der Institution lebhafte Sympathien entgegenbrachte, konnte sie sich nirgends lange halten, die meisten Schulen gingen bald ein.[461]) Größerer Sympathien durften sich die Handwerkerschulen erfreuen, deren eine in Šitomir (eröffnet am 1. Mai 1862) einen außerordentlichen Erfolg aufzuweisen hatte, und sogar den Beifall der Behörden fand. In der Schule wurden neben allgemeinen Lehrgegenständen noch die technischen, für die Ausbildung zum Handwerk notwendigen Wissenszweige wie Geometrie, Chemie, Technologie, Physik und die Handwerke selbst gelehrt. Die Aufsicht über die Schule führte der Direktor der Rabbinerschule in Šitomir. Die Absolventen mußten zwei Jahre praktische Betätigung nachweisen, ehe sie nach Vorlegung der Probearbeit den Meistertitel erwerben konnten. Erhalten wurde die Schule von den Erträgnissen der Korobkasteuer. Weniger erfolgreich war die von der im Jahre 1864 gegründeten „Gesellschaft zur Verbreitung des Handwerks unter den Juden in Odessa" errichtete Schule „Trud", die mit großen Widerständen, aber auch materiellen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Später gelangte sie zu größerer Entfaltung.[462]) Erst die Entstehung der „Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den Juden in Rußland" bewirkte, daß das auf privater Initiative ruhende Schulwesen auf eine breitere Basis gestellt wurde.

Die russische Regierung hatte mit ihrer Schulpolitik einen völlig verkehrten Weg eingeschlagen, der in einen falschen Zirkel münden mußte. Auf der einen Seite hieß es, daß die jüdischen Schulen überflüssig sind und sich überlebt haben,[463]) weil die Juden immer mehr den allgemeinen Schulen zuströmen, auf der anderen Seite wurden immer neue Beschränkungen für den Zutritt der Juden in diese Anstalten geschaffen. So ist es nicht zu verwundern, wenn auch nach Inkrafttreten des Gesetzes vom 16. März 1873 die Zahl der jüdischen Schulen ständig wuchs, und zwar sowohl solcher, die auf gleicher Basis wie die Kronschulen infolge Initiative der Schulinspektoren entstanden, als auch der von der jüdischen Gesellschaft selbst gegründeten. Nachdem die Regierung die völlige Nutzlosigkeit ihrer eigenen Versuche erkannt hatte, suchte sie ihre Einwirkung auf Cheder, Talmud-Torah, Privat-

Rabbinern von Gesetzes wegen eine gesicherte Position in der Gesellschaft zu garantieren. In materieller Hinsicht sollten die ihnen nach Absolvierung der Schule gewährten Stipendien ihre Lage etwas erleichtern. Wenn die Rabbinerschulen ihr Ziel verfehlten, so übten sie doch als weltliche Lehranstalten, deren Besuch die Befreiung vom Rekrutendienst gewährte, den Zutritt zur Universität nach Ablegung eines Examens in französischer und lateinischer Sprache eröffnete und noch andere Vorteile brachte, eine stetig größere Anziehungskraft auf die aufklärerischen Kreise aus. Mit dem Wachstum der Frequenz ging die Verweltlichung der Schulen Hand in Hand, bis im Jahre 1873 zugleich mit der jüdischen Staatsschule ihre Umwandlung in Lehrerseminare angeordnet wurde.[456]) Die Rabbinerschule in Warschau, deren Bedeutung durch das neue Programm von 1857 und die Bestimmung, daß nur Absolventen der Anstalt oder gleich Qualifizierte Anrecht auf Übertragung von Rabbinerstellen haben, gehoben werden sollte, konnte sich in dem um sie entbrannten Streite nicht halten und schloß im Jahre 1863 ihre Pforten.[457])

Der Schiffbruch der offiziellen Schulpolitik hatte zur Folge, daß die privative und gesellschaftliche Initiative zur Gründung neuer Schulen, die den wahren Bedürfnissen entsprachen und ein deutlicheres Abbild der verschiedenen Strömungen zu geben imstande waren, eine starke Förderung erfuhr. Die orthodoxen Kreise waren natürlich zunächst daran interessiert, um in der Wahrung ihres eigenen Standpunktes möglichst unbehindert vorgehen zu können, aber auch die Aufklärer blickten nicht gerade sehr befriedigt auf die Gebilde des bürokratischen Geistes, der die Schulen so plötzlich aus dem Erdboden gezaubert hatte, und manchem von ihnen schien es begehrenswerter, die allgemeine Schule der speziell jüdischen vorzuziehen. Diese Ansicht kam in einer von einigen reichen jüdischen Kaufleuten, die in Petersburg glänzende Geschäfte gemacht hatten, im Jahre 1858 überreichten Petition zum Ausdruck, der, wie die Regierung mit einem gewissen Rechte argwöhnte, das Bestreben zur Erringung der Gleichberechtigung auf diesem Umwege als Zweck vorschwebte.[458]) Unter den aus privater oder gesellschaftlicher Initiative geschaffenen Schulen nahmen die Talmud-Torah-anstalten einen besonders wichtigen Rang ein. Sie waren wohl die dem Durchschnittsbedürfnis der Juden am besten angepaßte Schule, die auch die befriedigendsten Resultate aufzuweisen hatte. Die Odessaer Talmud-Torah-Schule hat durch das Urteil, das N. J. Pirogov über sie fällte, einen besonderen Ruf erlangt.[459]) An manchen Orten fanden sich vermögende Leute, die es als eine Aufgabe betrachteten, aus eigenen Mitteln Privatschulen zu gründen, wobei sie hofften, daß die Regierung schließlich diese Anstalten fördern werde und die Eltern bereit sein würden, die Kinder eher in diese Schulen als in die Kronschulen zu schicken. Dazu gehörten die von Pucher in Mitau, von Milkes, Königsberg und Wainstein in Berdyczev, von Bermann in Petersburg gegründeten Schulen (letztere wurden später von der Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den Juden Rußlands übernommen), dann die verschiedenen Mädchenschulen,

die vor allem für die begüterten Klassen bestimmt waren.[460]) Abgesehen von den Elementarschulen, die ja bei der ganzen Sachlage naturgemäß hauptsächlich von Privatpersonen oder Gemeinden gegründet und unterhalten wurden, erlangten noch zwei Schultypen, die Sabbatschulen und Handwerkerschulen, zeitweise eine große Bedeutung. Die Sabbatschulen bildeten eine Parallele zu den Sonntagsschulen. Sie wurden gewöhnlich von Zöglingen der Rabbinerschulen und auch von anderen „Intelligenten" ins Leben gerufen und waren eine Art Fortbildungsanstalten in russischer Sprache und jüdischen Religionswissenschaften. Die Orthodoxie betrachtete die Schulen mit Mißtrauen, besonders auch die Predigten der angehenden Rabbiner, die dort an den Sabbaten mit ihrer Weisheit prunkten. Wichtiger als die jüdischen Fächer waren in den Sabbatschulen die praktischen Kenntnisse, durch die den Zöglingen das Fortkommen im Leben vielfach erleichtert wurde. Außer in Odessa, wo die jüdische Bevölkerung der Institution lebhafte Sympathien entgegenbrachte, konnte sie sich nirgends lange halten, die meisten Schulen gingen bald ein.[461]) Größerer Sympathien durften sich die Handwerkerschulen erfreuen, deren eine in Šitomir (eröffnet am 1. Mai 1862) einen außerordentlichen Erfolg aufzuweisen hatte, und sogar den Beifall der Behörden fand. In der Schule wurden neben allgemeinen Lehrgegenständen noch die technischen, für die Ausbildung zum Handwerk notwendigen Wissenszweige wie Geometrie, Chemie, Technologie, Physik und die Handwerke selbst gelehrt. Die Aufsicht über die Schule führte der Direktor der Rabbinerschule in Šitomir. Die Absolventen mußten zwei Jahre praktische Betätigung nachweisen, ehe sie nach Vorlegung der Probearbeit den Meistertitel erwerben konnten. Erhalten wurde die Schule von den Erträgnissen der Korobkasteuer. Weniger erfolgreich war die von der im Jahre 1864 gegründeten „Gesellschaft zur Verbreitung des Handwerks unter den Juden in Odessa" errichtete Schule „Trud", die mit großen Widerständen, aber auch materiellen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Später gelangte sie zu größerer Entfaltung.[462]) Erst die Entstehung der „Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den Juden in Rußland" bewirkte, daß das auf privater Initiative ruhende Schulwesen auf eine breitere Basis gestellt wurde.

Die russische Regierung hatte mit ihrer Schulpolitik einen völlig verkehrten Weg eingeschlagen, der in einen falschen Zirkel münden mußte. Auf der einen Seite hieß es, daß die jüdischen Schulen überflüssig sind und sich überlebt haben,[463]) weil die Juden immer mehr den allgemeinen Schulen zuströmen, auf der anderen Seite wurden immer neue Beschränkungen für den Zutritt der Juden in diese Anstalten geschaffen. So ist es nicht zu verwundern, wenn auch nach Inkrafttreten des Gesetzes vom 16. März 1873 die Zahl der jüdischen Schulen ständig wuchs, und zwar sowohl solcher, die auf gleicher Basis wie die Kronschulen infolge Initiative der Schulinspektoren entstanden, als auch der von der jüdischen Gesellschaft selbst gegründeten. Nachdem die Regierung die völlige Nutzlosigkeit ihrer eigenen Versuche erkannt hatte, suchte sie ihre Einwirkung auf Cheder, Talmud-Torah, Privat-

schulen und die von wohltätigen Anstalten ins Leben gerufenen Schulen zu erstrecken; und damit hat sie vielleicht manchen Nutzen gestiftet. Viele Talmud-Torahschulen wurden auf diese Weise in ordnungsgemäß funktionierende Anstalten umgewandelt, in denen der Unterricht in den profanen Fächern obligatorisch, das Inventar den Forderungen der Hygiene angepaßt, das Lehrerpersonal durch qualifizierte Kräfte ersetzt wurde. Das ging freilich nicht ohne vielfach erbitterte Kämpfe, aber da diese reformierten Talmud-Torah-Schulen ein weites Lehrprogramm für die jüdischen Fächer hatten und der gesellschaftlichen Initiative dabei ein breiter Spielraum eingeräumt war, so erlangten sie eine erheblich größere Popularität unter den Juden als die Kronschulen und konnten sich allen Widerständen zum Trotze behaupten. Es blieb wenigstens der Anschein gewahrt, daß die Talmud-Torahschule ihrem ursprünglichen Zwecke, als Bildungsstätte für minderbemittelte Kinder zu dienen, auch fernerhin nicht abwendig gemacht werden sollte. Nur ging das stetige Bestreben der orthodoxen Kreise dahin, daß die traditionelle Art des Unterrichts gewahrt werde und insbesondere auch die nicht qualifizierten Lehrkräfte, also die Melamdim, zugelassen werden sollen, was auch tatsächlich, ohne durch Gesetz eine Bindung auszusprechen, zum Teile praktisch erreicht wurde.[464]) Heißer umstritten war die Chederschule. Die Anforderungen an die Qualität der Lehrkräfte, deren Durchsetzung verschiedentlich versucht worden war, blieben auf dem Papier, und der Cheder bestand in seiner alten Form fort. Aus den Kreisen der Maskilim wurden energische Stimmen laut, welche die völlige Abschaffung des Cheder forderten, aber die Stärke des orthodoxen Einflusses, sowie die Ratlosigkeit der Regierung führten dahin, daß schließlich alles beim Alten blieb, von den Melamdim kein Nachweis der Lehrbefähigung gefordert wurde. Gesetzliche Garantien für einen geregelten Unterricht im Cheder wurden erst später geschaffen, ohne indes eine große praktische Bedeutung zu gewinnen.[465])

Das wachsende Streben nach Verbreitung von Bildung hatte auch das Entstehen und die Ausgestaltung der Mädchenschulen gefördert. Sie verdankten ihre Gründung meist den gemeinnützigen Anstalten, die in ihren Bestrebungen von der Schulverwaltung unterstützt wurden. Infolge der Ausbildung tüchtiger Lehrkräfte in den höheren weiblichen Kursen und des steigenden Bedürfnisses der begüterten Klassen nach höherer Bildung ihrer Töchter waren die Voraussetzungen geschaffen, auf denen der Bestand der Mädchenschulen eine gesicherte Existenz aufbauen konnte. Die Achillesferse der Mädchenschulen bildeten die jüdischen Fächer, die hier meist sehr unvollkommen gelehrt wurden, im Gegensatze zu den Knabenschulen, für welche geeignete Lehrkräfte in jüdischen Disziplinen mit geringeren Schwierigkeiten beschafft werden konnten. Aber die Frage der Lehrkräfte spielte auch späterhin in der Geschichte der jüdischen Schulen keine geringe Rolle, denn die Klagen über ihre ungenügende Vorbereitung für den jüdischen Unterricht wollten nicht verstummen, je mehr die Leistungen der Melamdim als unzureichend erkannt wurden,[466]) nicht zu reden von den verschiedenen

fachlichen Aufgaben, welche die jüdische Schule zu erfüllen hatte, um die aus dem Leben erwachsenen Bedürfnisse zu befriedigen. Das Interesse für die Professionsausbildung war derart gewachsen, daß nicht nur immer zahlreichere Fachschulen ins Leben gerufen wurden, sondern auch vielen als Ideal die Anfügung von Handwerkerklassen an die Talmud-Torah- und Elementarschulen vorschwebte. Von seiten der Regierung wurden solche Tendenzen mit Sympathien verfolgt. Gewissermaßen einen Ausnahmefall bildete die Schließung der Handwerkerschule in Šitomir, welche damit begründet wurde, daß bei dem Mangel einer ähnlichen allgemeinen Anstalt für die Südwestprovinzen die Existenz einer jüdischen Handwerkerschule eine Waffe in den Händen den Juden zur Ausbeutung der Christen werden könnte. Dieser dem Geiste der Wirtschaftspolitik der russischen Regierung gegen die Juden entsprungene Gesichtspunkt war natürlich völlig abwegig, und konnte es nicht hindern, daß gleichwohl die Zahl der jüdischen Schulen, an welche Handwerkerklassen angegliedert wurden, in stetiger Zunahme begriffen war. Überhaupt war das Verständnis für fachliche Ausbildung in weite Kreise der Judenheit gedrungen. Da und dort wurden den jüdischen Kindern die Anfänge des Gartenbaus und der Landwirtschaft beigebracht, einzelne Musterfarmen geschaffen, größeres Augenmerk der körperlichen Ausbildung gewidmet. Das waren indes nur Entwickelungskeime, die noch nicht erkennen ließen, was in ihnen tragfähig und zukunftsreich sei. Aber gleichviel, dies eine war klar, die nationale Erziehung unter dem Einflusse des Zeitgeistes ging einer Veränderung entgegen.

Der stärkste Hort der Überlieferung, die Jeschibah, blieb auch von diesen Strömungen nicht unberührt und war in den Kämpfen schweren Anstürmen ausgesetzt. Der Haskalah schwebte es als Ideal vor, dieselbe Jeschibah, in welcher sie die Inkarnation der Unwissenheit und geistiger wie moralischer Degenerierung erblickte, mit modernem, d. h. russischem Geiste zu durchsetzen und vor allem die russische Sprache in den Unterricht einzuführen. Und wenngleich eine offizielle Änderung des Schulprogramms nicht durchzusetzen war, so vermochte doch nichts die Jünger der Jeschibah an der Lektüre der „verbotenen" Bücher und dem heimlichen Studium der Profanwissenschaften zu hindern. Auch die gegen sie von den Kuratoren der Schulen und anderen, an der Spitze stehenden einflußreichen Persönlichkeiten unternommenen Schritte vermochten nichts gegen den neuen Geist auszurichten, sondern reizten nur diejenigen, welche die vollständige Beseitigung der Jeschibot forderten. Die konservativen Rabbiner behielten zwar einstweilen noch die Oberhand und wußten zu verhindern, daß in der Jeschibah zu Mir der Plan des Mäzen L. Friedland, durch Gewährung von Stipendien das Profanstudium in den Jeschibot zu fördern, zur Durchführung gelangte. Diese Klippe vermochte auch die Vološiner Jeschibah nicht zu meiden. Gerade um jene Zeit, als sie im Zenith ihres Ruhmes stand, und die Anhänger der einfachen Deutungsmethode des Gaon von Wilna mit Naftali Berlin an der Spitze über die Pilpulistik des Josef Baer Soloveiczik einen entscheidenden

Sieg davontrugen, umbrandeten auch ihre Mauern die Wogen der Aufklärung, und dank dem energischen Bemühen ihrer radikalen Gegner, die nicht minder fanatisch als ihre Antipoden sich gebärdeten, ordnete die Regierung am 26. April 1858 die Schließung der Jeschibah an. Umsonst versuchten die Wilnaer Juden durch Petitionen bei der Regierung diesen harten Schlag wieder gut zu machen. Es wurde ihnen erwidert, daß man nicht geneigt sei, die Jeschibah, diesen Hort der Unwissenheit und Bildungsfeindlichkeit, zu fördern, im Gegenteile alle Anstalten ähnlicher Art schließen werde. Trotzdem bestand die Jeschibah unter der energischen Leitung des hochbegabten Naftali Berlin fort, die Schülerzahl stieg auf 400, und mit dem von einem Heere von Agenten, die mit dem Klingelbeutel in der Hand die halbe Welt bereisten, gesammelten Geldern wurden ein dreistöckiges Gebäude und eine Bibliothek eingerichtet, die materielle und geistige Versorgung der Schule organisiert und ein geregelter, mustergültiger Unterricht eingeführt. Von dem Morgengebet um 8 Uhr bis tief in die Nacht hinein war die ganze Zeit fast ohne Pause mit Talmud-Studium ausgefüllt. Je intensiver und emsiger dieses gepflegt wurde, desto eindringlicher vertraten die Aufklärer ihre Forderung von der Notwendigkeit einer radikalen Reformierung oder gar einer Beseitigung der Schule. Die durch das Dekret vom 4. Mai 1859 nach Wiedereröffnung der Anstalt verlangte Erweiterung der Unterrichtsgegenstände blieb graue Theorie, und die besonders in der hebräischen Presse erörterte Umgestaltung nach dem Muster der deutschen Lehrerseminare scheiterte an dem Widerstande Berlins, der mit Fug und Recht eine Verdrängung der theologischen Fächer durch die „äußerlichen" Wissenschaften fürchten mußte.[407])

Diese Starrheit der talmudischen Erudition in einer Zeit, die allmählich aller Tradition entsagen zu wollen schien, wirkte in höchstem Grade hemmend auf die Produktion in der rabbinischen Literatur, die schließlich nur wenige Brocken den einförmigen Quadern des alten kahlen Gebäudes hinzuzufügen vermochte. Was alle diese Männer zusammen schufen, war trotz der ungeteilten Hingabe, trotz des immensen Fleißes und der Fülle von Talenten Regenwürmerarbeit, und die an die Erkundung des Gesetzes gewandte Geistesschärfe stand in keinem rechten Verhältnis zu dem Ergebnis. Wie immer dem auch sei, das bleibt als ewiges geschichtliches Verdienst dieser Starrheit bestehen, daß sie sich gegen den fremden Keim, der in der Aufklärung lag, gegen das Hineintragen unjüdischer Werte in die Tradition mit mutigem Widerstande wehrte. Aber das Fazit dieser vom Zaune des Gesetzes umhegten Dogmatik war doch zu dürftig, um eine Fortentwickelung in den normalen Geleisen zu ermöglichen. Und so mußte jeder Versuch einer Neuerung ungewöhnliche Bahnen einschlagen. Der Chassidismus in seinen mannigfachen Äußerungsformen hatte die Flucht aus den für seine Bekenner von Eiseskälte starrenden Verstandesübungen gewagt, aber seine Absage an das offizielle Judentum geschah in solch schroffer Deutlichkeit, daß der Wunsch nach einer in engerer Fühlung mit der Tradition verharrenden Gefühlsreligion wach erhalten blieb.

Eine solche Synthese durch Kompilation der wesenhaftesten Elemente von Rabbinismus und Mystik wollte jene Moralphilosophie anbahnen, als deren markantester Vertreter der Begründer der Lehre vom Mussar Israel Salanter Lipkin auftrat. Leben und Gefühl sollten sich harmonisch in wahrhaft religiöser Vertiefung paaren. Aber es war nicht das Leben des Volkes in seiner Urkraft, das aus diesen Ideen hervorquoll, sondern wiederum nur das Ideal einer schwachen Minderheit, von der nur ein enger Kreis beeinflußt wurde, aber doch so, daß die Aufklärungsbewegung mit einem ernsten Faktor des Widerstandes zu rechnen hatte.[468]) Auch in der Mussarbewegung erlosch bald der göttliche Funke, und sie teilte das Schicksal des Chassidismus, indem sie entartete.

Zehntes Kapitel.

Neue Tendenzen der Aufklärungsbewegung, besonders in Odessa. Gesellschaftliche Strömungen. Die Odessaer Publizistik und die Juden. Freie Geistessphäre; die ersten jüdischen Mitarbeiter in russischen Blättern O. Rabinovicz, Tarnopol und andere, als Vertreter radikaler Assimilation. Überhandnehmen des Rationalismus und der Russifizierungstendenzen. Reformen des Kultus; Abfallsbewegung. Die „Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den Juden Rußlands". Beteiligung der Juden an den revolutionären Bewegungen. Sundelevicz, A. Liebermann und andere. Die jüdische Publizistik in hebräischer, jiddischer, russischer und polnischer Sprache.

Von all den Zentren der Haskalah, die aus der freiheitlichen Entwickelung der Verhältnisse die Hoffnung auf ein endliches Gelingen ihrer Bestrebungen schöpften, hatte sich keines so stark erwiesen wie Odessa, das in getreuer Konsequenz seiner Überlieferung als Sitz der fortschrittlich gesinnten Intelligenz und unter dem natürlichen Einflusse aller Strömungen innerhalb der russischen Judenheit, denen es mehr als andere Städte infolge seiner Lage als Hafenplatz ausgesetzt war, in dem Kulturkampfe eine Führerrolle sich errungen hat. Wie rasch und relativ kampflos sich die neuen Gedanken hier durchsetzten, das zeigte der anderwärts so heiß umstrittene Ukas über die Kleiderreform, zu dessen Ausführung in Odessa kaum eine Frist von drei Tagen notwendig war, wobei nur ein ganz verschwindender Teil der jüdischen Bevölkerung gegen diese Reform Stellung nahm.[469]) Und die gleiche Erscheinung wiederholte sich auf anderen Gebieten unter lebhafter Mitwirkung jener galizischen Juden, die als Kulturpioniere nach Odessa und anderen Städten des Südostens strömten. Nirgends waren die Assimilations- und Emanzipationsbestrebungen so weit gediehen, wie unter den Juden dieser Provinzen, deren wirtschaftlicher Wohlstand den ihrer Stammesgenossen in Polen und Lithauen weit überragte. In Odessa zumal, wo es schon vor der Reform der Städteordnung jüdische Stadträte, jüdische Mitglieder der Handelsgerichte gab und ihr Einfluß bei den Behörden außerordentlich groß war, wuchs das äußere Kulturniveau der Juden mit ungewöhnlicher Schnelligkeit. Namentlich mehrte sich rasch die Zahl der Juden, welche sich die russische Sprache aneigneten, so daß die in Odessa erscheinende Zeitung „Odesski Vestnik" es für nötig fand, eine Reihe von Aufsätzen über das jüdische Leben, die sogar innere synagogale Fragen betrafen, zu veröffentlichen. Neben der russischen wurde auch die französische und italienische, in erster Linie natürlich die deutsche Sprache gepflegt.[470]) Unter solchen Verhältnissen konnte leichter eine Atmosphäre der Duldung und Freiheit entstehen, die in der Presse und Literatur ihr Spiegelbild fand. Diese

Tonart war auch für die jüdische Intelligenz zunächst etwas völlig Überraschendes, und die tiefen Eindrücke, die sie davon empfing, suchten ihre Vertreter in beredten Worten vor der Öffentlichkeit kundzutun. Der bekannte Publizist O. A. Rabinovicz schildert des Näheren den Eindruck des Aufsatzes „Die frühere und gegenwärtige Lage der Juden in Europa" in der „Illustrazia" (1848), in welchem er zu seinem Erstaunen statt der üblichen Beschuldigungen des Verrats, der Geldgier, Feigheit und des Fanatismus eine ganz andere Wertung der Juden fand, deren gute Eigenschaften rückhaltlos anerkannt wurden, und deren fortschrittlich gesinnten Vertretern Rühmenswertes nachgesagt wurde. „Zum ersten Male hat man mit uns in dieser Sprache gesprochen", rief er triumphierend aus.[471]) Allerdings darf man dabei nicht außer acht lassen, daß die Männer dieses Geistes die Wandlungen der Gesinnung bei einem Teile der russischen Intelligenz übertrieben einschätzten und es in einer eigentümlichen Selbsterniedrigung schon als das höchste Glück empfanden, wenn man, statt sie zu bespeien, ihnen den Ehrennamen „Jude" ohne Ironie und Schimpf gönnte. Immerhin erscheint es verständlich, wenn die jüdische Intelligenz in jeder Äußerung dieses Wohlwollens eine Offenbarung erblickte und die Aufsätze über jedes jüdische Thema, die in verschiedenen russischen Zeitungen und Zeitschriften erschienen, als eine Sensation mit Eifer kommentierte, und sie „mit Gier und höchstem Interesse", wie einer der russischen Literaten feststellte, verschlang.

Eine der größten Sensationen unter all den Pressestimmen bildete der schon erwähnte Aufsatz N. J. Pirogovs über die Odessaer Talmud-Torah, ein flammender Weckruf an alle freien Geister zur Förderung der Aufklärung und Begründung wohltätiger Gesellschaften, die in diesem Sinne wirken. Auf diesen Ton waren die meisten jener Äußerungen gestimmt, die sich mit Entschiedenheit gegen die Verkürzungen der Freiheit der Juden wandten.[472]) Um jene Zeit hatte ein Aufsatz in der „Illustrazia", der von heftigsten Ausfällen gegen die westrussischen Juden und namentlich gegen zwei Literaten, Czazkin und Horwitz („Rebbe Czazkin und Rebbe Horwitz"), strotzte, großes Aufsehen erregt und einen heftigen Protest von 140 Literaten, Gelehrten und anderen Männern der Öffentlichkeit hervorgerufen, welche in dem Angriff auf „die Person der Herren Horwitz und Czazkin die gesamte russische Gesellschaft, „die gesamte russische Literaturwelt" beleidigt fanden.[473]) Ganz besonders fühlte die Odessaer Intelligenz in der judenfeindlichen Attacke ein schweres Unrecht, das abzuwehren ihr als Ehrensache galt. Der „Odessaer Bote", Redaktion und Mitarbeiter, wetteiferten in diesem Bestreben gegen die geheimen und pseudonymen Wühlereien; die jüdischen Journalisten Beseskin und Ljakov forderten den Ritter, der sich hinter einem nome de plume verbarg, auf, offen Farbe zu bekennen.[474]) Gerade dieser Vorfall hatte deutlich bewiesen, wie weit der Einfluß des Liberalismus und der Toleranz gediehen war und die Kreise der Intelligenz bereits erfaßt hatte. Aus dieser Stimmung ist es auch verständlich, wenn der Abschied J. N. Pirogovs von seinem Posten bei Juden und Christen lebhaftes Bedauern weckte,

und die Ehrung eines Christen durch die Vertreter der jüdischen Intelligenz als ein unvergleichliches Ereignis gefeiert wurde. „Lange schon“, so sagte der Professor des Richelieulyzeums und Redakteur des „Odessaer Boten“, A. J. Georgievski, in seiner Abschiedsrede an Pirogov, „sind Russen und Juden in diesem weiten Lande durch industrielle und Handelsinteressen miteinander verbunden; doch, allgemein gesprochen, ist die innere Assimilation zwischen ihnen noch unmerklich, das Gefühl gegenseitigen Mißtrauens, ja sogar das der Mißgunst besteht weiter. In beiderseitigem Nutzen würde ich von Herzen wünschen, daß diese Gefühle auf immer verschwinden....“[475]) Wahrlich, die Genugtuung, welche die jüdische Intelligenz über Pirogovs Tätigkeit empfand, und der Schmerz, den ihr sein Scheiden aus dem Amte bereitete, waren wohlbegründet. Denn es währte nicht lange, bis der unter dem Einfluß des Pirogovschen Kreises stehende „Odesski Věstnik“ seine Haltung gegenüber den Juden veränderte und in ein beinahe antisemitisches Fahrwasser geriet. Zunächst suchte er sich gegen den Vorwurf zu schützen, als ob seine früheren Anschauungen über Toleranz und die bürgerliche Stellung der Juden einen Angriff gegen die russische Gesellschaft bedeuten, dann aber entpuppte sich das wahre Gesicht dieser Zweideutigkeiten, und die nur zu gut bekannten Redensarten von dem Egoismus der Juden, von dem Staat im Staate, den sie bilden, durften unverblümter und eindeutiger in den Spalten des Blattes geäußert werden.[476]) Einen untrüglicheren Beweis für die Änderung der Stimmung bildete der Judenp ogrom, welcher sich im Jahre 1859 in Odessa ereignete.[477])

In der freieren Geistessphäre des Odessaer Literatenkreises war auch der Boden für die ersten jüdischen Publizisten, die in russischer Sprache schrieben, geschaffen worden, noch bevor das erste russisch-jüdische Organ, der „Rassvět“, das Licht der Welt erblickte. Literaten vom Schlage O. A. Rabinovicz, J. Tarnopol, A. B. Dumaševski, P. Ljakov bildeten im jüdischen wie im russischen Leben eine ganz ungewöhnliche Erscheinung, weil bis dahin die Maskilim sich lediglich der inneren Propaganda unter den Juden gewidmet und dazu naturgemäß der hebräischen Sprache sich bedient hatten. Erst jetzt tauchte als Ergebnis des fortschreitenden Assimilierungsgedankens der Wunsch auf, auch der Außenwelt gegenüber die jüdischen Interessen zu vertreten. Wieder war es der „Odessaer Bote“, dessen Kreise diese jüdischen Publizisten nahestanden. Zu seinen ständigen Mitarbeitern zählten außer den Genannten noch die jüdischen Journalisten Beseskin, Buckser, Weinberg, Schapiro, Cudnovski, die sich als die Vorkämpfer für Emanzipation und Assimilation, als berufenste Verteidiger gegen antisemitische Angriffe betrachteten. Unter den von ihnen veröffentlichten Aufsätzen erregte Rabinovicz' Abhandlung „O Moškach i Joskach“[478]) großes Aufsehen bei Juden und Christen, weil viele in dem Bestreben des Verfassers auf Veränderung der jüdischen Namen eine zu dem Ernste des Momentes wenig passende Spielerei erblickten und sich fragten, ob diese Anwürfe von einem Juden herrühren könnten. „Wie — so ruft Duma-

ševski in seiner Polemik gegen Rabinovicz aus — Tausende unserer Brüder — diese Moški und Joski — sind einer moralischen und geistigen Erstarrung unterworfen, ohne irgendwelchen Anteil an dem großen Triumphe der menschlichen Vernunft zu nehmen; tausend andere bieten uns unter dem äußeren Glanze des Europäismus das traurige Bild moralischer Verzerrung, und wir befassen uns mit irgendeiner leeren Spielerei. Es wäre unglaublich, wenn die aufgeklärten Genossen unsere durch Schrecken niedergedrückten Brüder im Stiche lassen würden. O nein! mit allen Kräften wollen wir sie aus ihrem Schlummer wecken, mit brüderlichem Hauche ihnen neues Leben einflößen und sie fähig und würdig zum Eintritt in die Familie der europäischen Völker machen. Wir werden unsere erstarrten Brüder dem wohltätigen Einflusse der Aufklärung aussetzen: sie werden vor diesem belebenden Lichte auftauen wie das Wachs vor den starken Strahlen der Sonne — und dann werden sie auch Form und Namen, wie ihnen beliebt, annehmen....“[479]) Zum Schlusse drückt er die Hoffnung aus, daß die Regierung diese Bestrebungen zu fördern bereit sein werde. In diesem Glauben war die russische Publizistik jener Tage einig, aber ihr Glaube an die Kraft der jüdischen Intelligenz stand mit deren faktischer Bedeutung in völligem Mißklang. Von der Regierung wurden ihre Emanzipationsideale keineswegs ganz geteilt, und die Massen hatten ihr Mißtrauen gegen diese Führer, die von ihnen durch Welten geschieden waren, noch immer nicht überwunden.[480])

Man kann diese Zurückhaltung nur begreifen, wenn man sich den Radikalismus gewisser Vertreter der Aufklärung vor Augen hält. Als Typus kann hier der Odessaer Kaufmann Joachim Tarnopol genannt werden, der zuerst vor dem Erscheinen des „Rassvět“ ein allseitiges, theoretisches Programm einer „Reform“ der russischen Juden in zahlreichen Aufsätzen und in einer französisch geschriebenen Broschüre vertrat.[481]) Radikaler als die meisten seiner Gesinnungsgenossen, hegte er so sehr den unverbrüchlichen Glauben an die edelmütige Gesinnung und die reinen Absichten der Regierung, daß er sich zu ihrem freiwilligen Verteidiger aufspielte. Er forderte seine Glaubensgenossen auf, „sich in den Augen unserer Regierung zu rechtfertigen“, sich der Bildung, dem bürgerlichen Leben, der produktiven Arbeit zuzuwenden, um der Gleichberechtigung würdig zu werden. Er wendet sich energisch gegen alle Gegner der russischen Regierung. „Mögen die utopischen Reformatoren des Auslandes über ein angebliches politisches und geistiges Joch in Rußland, insbesondere in bezug auf die jüdischen Untertanen entrüstet sein; mögen sie die russische Gesetzgebung namentlich hinsichtlich der jüdischen Untertanen ungenügend, unzeitgemäß schelten.... Alle loyalen und unparteiischen Menschen, welche imstande sind, den trügerischen Schein des Flitters zu unterscheiden, gestehen, daß in der gegenwärtigen Zeit in unserem Vaterlande jeder vernünftige Aufruf, jede gerechte Forderung, die nur wohlmeinend und im Einklange mit dem Geiste der modernen Staatseinrichtungen ausgesprochen wird, in der Wirklichkeit sich durchsetzt.“ Er betrachtete sich als berufener Apologet der höhergebildeten Klassen

der Juden bei den einflußreichen Vertretern des Staates und der Gesellschaft. Ihnen will er beweisen, wie unschädlich die Juden „als der dritte Stand“ sind, ja, wieviel Nutzen sie für Rußland besonders durch ihren Handel stiften, noch mehr aber durch das Handwerk und die aufgeklärte Jugend. Diesen Kategorien müßte man durch Erwirkung ihrer Rechte ihren Verdiensten gemäß entgegenkommen. Die Massen sind nun freilich unwissend und leisten keine produktive Arbeit, die Regierung aber möge ihnen entgegenkommen und ihnen den Weg zu produktiver Betätigung, namentlich zur Landwirtschaft ebnen. Dann werden sie auch aus Dankbarkeit gegen ihre Wohltäter konservativ in politischer Hinsicht gesinnt sein und jene Staatseinrichtungen schätzen, welche die Familie und das Eigentum der Juden, diese Grundlagen der konservativen Prinzipien, schützen. Diese Scheidung der Juden in Würdige und weniger Würdige beruhte auf einer allgemein verbreiteten Anschauung, die auch unter den gebildeteren Juden Anklang gefunden hatte, und bereits in einer Bittschrift angesehener jüdischer Kaufleute früher zum Ausdruck gekommen war (1856).[482]) Daß Tarnopol der inneren Reform der Juden nach westeuropäischen Mustern das Wort redete, ist bei seinem Standpunkte ziemlich selbstverständlich. Er ging davon aus, daß der historische Entwickelungsgang der Westjuden mustergebend auch für ihre russischen Glaubensgenossen sein müsse, allerdings unter Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse in Rußland. Er schlug zu diesem Behufe u. a. die Umgestaltung des Gottesdienstes durch Einführung des Chores in der Synagoge, Reform der Gebetbücher, Predigten aufgeklärter Rabbiner und dergleichen vor. „Einige überflüssige Elegien (Piutim) — so schreibt er — in welchen man lediglich das klagende Stöhnen des gedrückten Sklaven vernimmt, sind durch keine Autorität eingeführt, andere Trauergesänge, Lamentationen, Klagerufe sind nicht auf die Person freier Bürger zugeschnitten. Die Hoffnungen der Exulierten könnten nicht mehr Bedeutung als die eines ehemaligen physischen und materiellen Gedankens im Munde des Menschen haben, über dessen Haupt sich der helle, wolkenlose Himmel des Vaterlandes ausbreitet, das ihm Recht und Schutz gleich einem Eingeborenen gewährt. Andere Gebräuche, welche durch keine rabbinischen Autoritäten gestützt werden, sind nichts anderes als Erinnerungen und Symbole der alten Knechtschaft und des Druckes, die in vielen Ländern nicht mehr mit der Erziehung und den Rechten eines freien Bürgers in Einklang stehen. Deshalb sind, wie wir sagten, in allen fortschrittlichen Ländern, wo unsere Stammesgenossen mehr oder weniger Rechte erhielten, bedeutende Änderungen auch in allen äußeren Formen unseres Kultus und unseres Wesens eingeführt worden.“ [483]) Nur in der Synagoge dürfen die Juden Juden sein, außerhalb derselben sind sie Bürger. Sie bilden lediglich eine „Religionsgemeinschaft“ und müßten sich der Nation zurechnen, in deren Mitte sie leben. Für die religiösen und inneren Fragen des jüdischen Lebens, für die geistige und moralische Beeinflussung der Massen sollte ein Konsistorium errichtet werden, das Tarnopol ganz nach den Plänen Ludwig Philippsons organisiert wissen

wollte, jedoch mit der nicht ganz unwesentlichen Änderung, daß nur die vermögenden und wohlhabenden Klassen der jüdischen Bevölkerung an dem Wahlrecht teilnehmen dürfen, die „auf der niedrigsten Stufe der Gesellschaftlichkeit und Kultur stehenden“ Massen dagegen ausgeschlossen sein müßten.[484])

In dieser radikalen, nach westeuropäischen Vorbildern gestalteten Zuspitzung fand die Losung „Emanzipation und Aufklärung“ ein lebhaftes Echo unter einigen führenden Geistern der jüdischen Intelligenz, welche ihrem unverbrüchlichen Glauben an den Geist der Zeit in der Presse lebhaften Ausdruck verliehen. Eine gewisse satte, spießbürgerliche Behaglichkeit, die sich weiß Gott was darauf zugute tat, daß es ihr vergönnt sei, in jener herrlichen Zeit zu leben, in welcher die Vernunft über alle Kleinlichkeit den Sieg davonträgt, sprach aus diesen dithyrambischen Ergüssen einiger Phantasten, die in wenig charakterfester Anschmiegung an ihre unmittelbare Umgebung die Wirklichkeit nicht sehen wollten. Wie ihre Vorgänger glaubten diese an den Quellen des jüdischen Wissens großgezogenen jungen Menschen an die allen Hindernissen trotzende Kraft der Haskalah mit einer an Götzendienst grenzenden Naivität und hofften, durch den Kampf gegen den „Indifferentismus“ und die „Unwissenheit“ der Massen den Sieg ihrer Ideen durchzusetzen. Unerschütterlich war ihr Vertrauen in die edlen Absichten der Regierung, deren Vorgehen sie in allen Tönen des Lobes zu preisen nicht müde wurden. Der Kampf der Väter und Söhne, der Kampf um die Schule und Synagoge bildete den Gegenstand des allgemeinen Interesses in den jüdischen Kreisen, mochten sie nun mittelbar oder unmittelbar daran beteiligt sein. Nur geringen Widerhall fanden die Predigten der modernen Rabbiner in deutscher oder russischer Sprache, da diese Art des Lehrvortrages für die Mehrheit der Zuhörer unverständlich blieb; überdies war die Zahl der Rabbiner, die dafür die nötige Vorbereitung hatten, gering, und die meisten Gemeinden wehrten sich gegen ihre Anstellung. Überhaupt interessierten sich für die Reform des Judentums nur ganz wenige Maskilim; das Ideal des Durchschnittsmaskil war lediglich die Emanzipation. Langsam rang sich auch bei einem Teil die Überzeugung durch, daß mit der Gewährung von Rechten, ja, selbst so relativ weitgehenden wie der durch das Gesetz vom 27. November 1861 erfolgten Ausdehnung des Wohnrechts und des Rechtes zum Besuche der höheren Schulen nicht alles getan sei, daß es sich vielmehr darum handle, für die emanzipierte und fortschrittlich gesinnte Jugend, sofern sie nicht den Abfall vorziehe, einen positiven Lebensinhalt zu finden.[485]) Hier erst begann das Problem in seiner ganzen Schwierigkeit und Kompliziertheit.

Denn jetzt erst kam dieser Generation auch deutlicher zu Bewußtsein, daß bei aller Enge des Gesichtskreises der rabbinischen Scholastik und chassidischen Mystik sie doch ein mächtiges positives Ideal bildeten, das durch ein neues, nicht minder starkes ersetzt werden mußte, wenn die Haskalah ihre Kraft und Existenzberechtigung behaupten wollte; jetzt erst begannen viele zu verstehen, daß es nicht genüge, mit dem

Willen, Finsternis durch Licht, Unwissen durch Bildung, Formelhaftes durch Wesentliches ersetzen zu wollen, die Grundlagen des Judentums abzutragen und an ihre Stelle ein verschwommenes, haltloses, kosmopolitisches Ideal verkünden zu wollen, sondern daß es galt, ein neues tragfähiges Gebäude aufzurichten. Allerdings, der große Gedanke fand ein kleines Geschlecht, und das kärgliche Ergebnis der ganzen Ideologie war jenes trübe Kapitel der „Assimilation", die hier allerdings wegen der ganz anders gearteten sozialpsychologischen Bedingungen nicht die gleiche schroff negierende Wirkung wie in Westeuropa haben konnte, aber doch stark genug war, um jenen tragischen Prozeß des Ringens zwischen „Vätern und Söhnen" auszulösen. Staat und Gesellschaft hatten, wie dies schon angedeutet wurde, manches getan, um der Russifizierung der jüdischen Intelligenz und aller mit ihr Gleichstrebenden die Wege zu ebnen. Die deutsche Sprache und Kultur, einstens das Bildungsideal der jungen, fortschrittlich gesinnten Juden, wurden durch das Streben nach Aneignung des Russischen, russischer Sitte, russischen Wesens, ersetzt. Gegen die jüdische Sprache, den „Jargon", der sich als so gewaltige Waffe der Volksart und Volkskraft erwiesen hatte, begann man Sturm zu rennen und scheute sich nicht, die Hilfe der Regierung zur Unterdrückung der jüdischen Literatur in Anspruch zu nehmen.[486]) Dieses „schändliche" Überbleibsel einer sterbenden Epoche sollte nach den Absichten der Maskilim mit Stumpf und Stil ausgerottet werden, an die Stelle des häßlichen, unmelodischen, primitiven und armseligen Dialektes solle „die herrliche russische Sprache" treten.[487]) Selbst ein so glühender jüdischer Patriot wie der Dichter J. L. Gordon begünstigte diese Verirrungen und sah auch in der „ewigen Sklavin", d. h. der hebräischen Sprache nur einen nützlichen Notbehelf während des Übergangsstadiums, „bis die Masse der Juden in Rußland sich vollkommen die russische Sprache angeeignet hat, nicht nur russisch schreibt, sondern auch denkt." Wie in den westeuropäischen Ländern, so sollte auch in Rußland das einzige Band, welches die Juden verknüpfte, die Religion bilden, in allen anderen Beziehungen aber das Russische den Ausschlag geben. „Nationale Einheit der Bevölkerung Rußlands" — „völlige Einheit aller andersstämmigen Bewohner mit der herrschenden Nation", lautete die Parole auch für die Juden, welche „zunächst sich nicht nur als Menschen und Bürger, sondern als russische Menschen und Bürger Rußlands fühlen. Die Juden haben begonnen, eine radikale Aneignung der russischen Nationalität zu erstreben, des russischen ‚Nationalgeistes und der russischen Lebensformen'. Ihnen muß man dazu verhelfen, indem man sie in solche Lage versetzt, daß sie sich ‚als freie Bürger eines freien, zivilisierten Landes fühlen, und dann wird der Prozeß ihrer Assimilierung mit der einheimischen russischen Bevölkerung sich von selbst vollziehen."[488]) Diese Gedankengänge des bedeutendsten bürgerlichen Vertreters der Assimilierungs- und Russifizierungsideen J. Oršanski, kehren auch bei den jüdischen Vorkämpfern der sozialistischen Bewegungen wieder, jenen verstiegenen Idealisten, die verdrossen und unzufrieden mit sich, ihrer Gemeinschaft und der Welt „in das Volk" gingen, zu den Bauern und Arbeitern und

mehr, als sie ihnen gaben und geben konnten, ihr Selbst verloren, die „weite russische Seele“ auf sich einwirken ließen. Sie waren noch in tausendfach verstärkterem Maße als ihre bürgerlichen Gesinnungsgenossen Pioniere annationaler Verflachung. „Unsere Pflicht ist es vor allem, sich brüderlich den Völkern der Länder zu assimilieren, in welchen wir leben. Möge ein jeder von uns sich verbinden mit den Menschen seiner Klasse und seines Standes ohne Unterschied des Glaubens, und dann werden wir erklären können: wir Juden haben keine besondere Kultur, die sich von der Kultur der Nationalität unterscheidet, unter welcher wir leben.“ [489]) Die Sprödigkeit der jüdischen Massen und ihr aktiver Widerstand gegen solche Tendenzen verleiteten ihre Vorkämpfer zu allerlei Entgleisungen. Die mannigfachen Einmengungen der Staatsgewalt in das Innenleben der Juden wären niemals ohne den moralischen Halt und teilweise die positive Unterstützung der jüdischen „Assimilanten“ denkbar gewesen. Die Ideen der Assimilation wurden hier zwar nicht in solcher Übertreibung verkündet wie im Königreich Polen, wo in dem „Polen mosaischer Konfession“ ein höchst problematischer Typus entstanden war, weil das russische Judentum von realeren Fundamenten getragen, stolzes Selbstbewußtsein, urwüchsige Kraft der Rasse an den Tag legte, aber es konnte nicht ausbleiben, daß auch hier die abschüssige Bahn der assimilatorischen Aufklärungsversuche unwillkürlich in den rationalistischen Reformgeist und über diesen hinaus sogar in den Abfall mündete.

Nicht so sehr die relativ geringe Verbreitung der Reformsynagogen und der mit ihnen zusammenhängenden Ritusänderungen, wie in Odessa und Wilna, hatten für den Gang der Aufklärung eine besondere Bedeutung gewonnen, als der durch das Streben der Individuen, sich von der Last des Zeremonialgesetzes zu befreien, angeregte theoretische Ausbau der reformerischen Gedankenwelt, welche sich weniger gegen das Gesetz selbst als gegen die in den späteren Perioden des Galuth eingetretene Erstarrung wandte, während doch die alten Gesetzeslehrer, vor allem der Talmud selbst, eine ganz andere Auffassung vertreten und einen engeren Anschluß an die Bedingtheiten des Lebens erstrebt hatten. Nur auf solchem Wege, nur durch weitherzige Auslegung oder Beseitigung vieler Vorschriften des Schulchan Aruch dürfe man hoffen, in der Jugend das religiöse Gefühl wachzuhalten, oder neu zu beleben. Wenn schon ein trotz alles Leugnens so tief in der Tradition wurzelnder Jude wie M. L. Lilienblum [490]) zu solchen Schlüssen gelangte, so haben andere wie der Dichter J. L. Gordon [491]) und der Prosaist R. A. Braudes in seinen Romanen „Zwei Extreme“ und „Religion und Leben“ weitgehende Konsequenzen gezogen und sich von der Überlieferung entfernt. Solche Laxheit konnte sich allzuleicht bis zur Gleichgültigkeit gegen jüdisches Wesen versteigen, förderte jedenfalls gegen den Willen der theoretischen Verfechter dieser Gedanken den Abfall. Wenngleich die Regierungsperiode Alexander II. alle die Erleichterungen des Übertritts und die Lockungen zum Taufbecken beseitigen und dem freien Entschlusse des volljährigen Individuum überlassen wollte, so förderten doch die objektiven Bedingungen

stetigem Umfange die Austrittsbewegung.[602]) Es waren nicht die Schlechtesten und Unfähigsten, die dem Judentum den Rücken wandten. Männer wie A. Temkin, J. Zimmermann, A. Alexejev (Wulf Nachlaß), A. Brafmann, Ch. David Günzburg, Isaak, Eduard Zalkind, die Begründer der Sekte „Novi Israel“ J. Priluker und J. Rabinovitz, Paul Levertov, David Chvolson und andere dürfen wohl zur geistigen Elite gezählt werden. Glücklicherweise blieben es verhältnismäßig nur vereinzelte Fälle, welche für das Ganze nichts besagen wollten. Im Gegenteil, die zentrifugale Richtung der Aufklärung war nur eine Teilerscheinung und wurde vielfach durch entgegengesetzte Tendenzen, die mehr auf Konservierung und lebendige Erneuerung des jüdischen Wesens drängten, ausgeglichen. Nicht bloß religiös orientierte Publizisten wie M. Pines und andere wandten sich gegen die Auswüchse der Reformbewegung, auch das Prinzip der Aufklärung als solches in dem Verstande jener Zeiten, d. h. das aus einer rationalistischen Auffassung der Dinge entsprungene Bildungsideal stand durchaus nicht unangefochten da. Die Erkenntnis, daß der Weg der assimilatorischen Aufklärung unfehlbar dem Untergang zusteuere, führte zur Selbstbesinnung, aus welcher allmählich der Nationalismus, die Überzeugung, daß die Juden nicht allein eine Religionsgemeinschaft, sondern zunächst ein Volk bilden, heranreifte. Zu solcher Theorie bekannte sich nicht bloß die hebräische Publizistik unter Smolenskins Einfluß, sondern auch ein Teil der jüdischen Presse in der russischen Sprache. In krassem Gegensatze zu der älteren Haskalahgeneration, welche das hebräische Schrifttum nicht als Schöpfung des Nationalgeistes, sondern nur als Bildungsmittel gelten ließ, stand die Auffassung dieser Kreise mit ihren nach innerer Erneuerung gerichteten Strebungen. Sie erwarteten nicht, daß die Regierung mit der Fackel der Aufklärung voranleuchten und „dem Volke den Weg bahnen“ werde, sondern forderten Selbsthilfe und eigene Arbeit des Volkes und im Volke. So wurde schließlich die Überschätzung der allzupraktischen Vernünftelei von der Bedeutung der europäischen Kultur für das Judentum, die Verachtung der Überlieferung durch ein neues Ideal, durch die Forderung nach einer Synthese der weltlichen Kultur mit der traditionell bedingten jüdischen Eigenart ersetzt.

Als die reifste Frucht der Aufklärung, zugleich als ein Spiegelbild des Zeitgeistes, darf man die Gründung der „Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den Juden Rußlands“ betrachten, welche im Jahre 1863 in St. Petersburg ins Leben gerufen wurde. Den ersten Antrieb für ihr Entstehen bildete das Bestreben zur Ausfüllung jener Lücken, welche die staatliche Schulpolitik hinterließ. Obschon den Absolventen gewisser Lehranstalten mannigfache Rechte eingeräumt, im Jahre 1863 von den Erträgnissen der Lichtsteuer 24 000 Rubel jährlich für Stipendien an bedürftige jüdische Schüler der allgemeinen niederen und mittleren Lehranstalten seitens des Ministeriums für Volksaufklärung zur Verfügung gestellt worden waren, so genügte dies noch nicht dem Bedürfnis. Dem ständig sich steigernden Andrang von Juden zu den Schulen[603]) mußte durch Neugründungen, welche zugleich einen

Ansporn auf die noch abseits stehenden Schichten ausüben könnten, Rechnung getragen werden. Das sollte eine der Hauptaufgaben der Bildungsgesellschaft werden.

Bereits im Beginne des Jahres 1860 tauchte in der Petersburger jüdischen Kolonie die Idee der Schaffung einer Zentralstelle zur Verbreitung der Aufklärung und der russichen Kultur unter den Juden Rußlands auf. Ihre Initiatoren J o s e l G ü n z b u r g und A. M. B r o d s k i fanden an dem enthusiastischen „Maskil" L e o n R o s e n t h a l einen treuen Helfer. Ihren vereinten Bemühungen gelang es im Oktober 1863, die Bestätigung der Gesellschaft durchzusetzen. In der ersten Generalversammlung wurde J. G ü n z b u r g zum Vorsitzenden, L. R o s e n t h a l zum Kassierer, E. D. L e v i n zum Sekretär gewählt; auch getaufte Juden wie Professor D a v i d C h v o l s o n und der Leibarzt J. B e r t e n s o h n gehörten dem Komite während der Zeit seines Bestandes an. Ziel der Gesellschaft bildete statutengemäß die Verbreitung der Kenntnis des Russischen, Mitwirkung bei der Abfassung „nützlicher Werke, Übersetzungen und periodischer Publikationen in russischer sowie auch in hebräischer Sprache, welche die Verbreitung der Aufklärung unter den Juden Rußlands zum Zwecke haben und die Anregung der Anlagen der Jugend, die sich den Wissenschaften widmet." Um die Vorwürfe gegen die Juden, daß sie sich vom allgemeinen bürgerlichen Leben separieren und einem unfruchtbaren Fanatismus verschrieben haben, zu entkräften, würde die Aufklärung ein vortreffliches Mittel sein. „Wir hören fortwährend — so erklärte Rosenthal die Aufgaben der Gesellschaft — von hochgestellten Kreisen, denen wir begegneten, Vorwürfe gegen die Juden wegen ihrer Exklusivität, ihres Fanatismus, ihrer Entfernung von allem Russischen und erhalten von allen Seiten Versicherungen, daß mit der Beseitigung dieser Besonderheiten die Lage unserer Brüder in Rußland sich verbessern wird, und wir alle gleichberechtigte Staatsbürger sein werden. Dies hat auch uns veranlaßt, einen Bund aufgeklärter Menschen zur Ausrottung unserer obenerwähnten Mängel mittels Verbreitung der russischen Grammatik und aller nützlichen Kenntnisse zu bilden." Also um die Gleichberechtigung zu erlangen, sollte die Aufklärung gefördert werden.

Die Tätigkeit der Gesellschaft bestand in der Gewährung von Stipendien, hauptsächlich an Schüler der höheren Lehranstalten, Förderung der Herausgabe von Schriften, die im Interesse des Zweckes nützlich schienen, wie die von J. H. Herschstein und J. L. Gordon edierten Pentateuchs, Unterstützung von Schriftstellern, Subventionierung von Bildungsinstituten der verschiedensten Art. Unter anderem wurde auch das Theologiestudium begünstigt, indem den das Breslauer Seminar (Fränkelsche Stiftung) besuchenden Rabbinatskandidaten aus Rußland ansehnliche Beihilfen zugewandt wurden, die jedoch später von der Regierung untersagt wurden (1879). Diese immerhin recht beträchtlichen Ausgaben wurden mehr als durch Mitgliederbeiträge (25 Rubel, dann 10 Rubel), durch die persönlichen Opfer J. Günzburgs und L. Rosenthals gedeckt. Einen wichtigen Zweig bildete die unter

A. J. Harkavys Leitung stehende wissenschaftliche Abteilung, welche einzelne Teile der Graetzschen Geschichte herausgab und Materialien für die Geschichte der Juden in Rußland zu sammeln begann. Die Gesellschaft zog allmählich einen größeren Kreis von Mitarbeitern heran, unter denen außer den schon Genannten N. J. Bakst, Dr. L. J. Katzenelsohn (Buki ben Jogli), J. M. Halpern besonders hervorragten. Es ist selbstverständlich, daß die Versuche der Gesellschaft dem Widerstande der Orthodoxie begegneten, und deshalb begann sie mit deren Repräsentanten zu paktieren. Insbesondere gedachte sie in der angesehenen Zeitschrift „Halebanon“ Einfluß zu gewinnen, aber ihre Bemühungen blieben vergeblich. Die Ziele der Gesellschaft waren so weit gesteckt, daß sie nicht allein die Bildungsfrage umfaßten, sondern sich auch da und dort mit der Verteidigung der Rechte der Juden befassen konnte. So wurde, als anläßlich der Einsetzung der „Wilnaer Kommission“ zur Widerlegung der Anschuldigungen Brafmanns in seinem „Buche vom Kahal“ der „Vilenski Věstnik“ seine giftigen Angriffe gegen die Juden schleuderte, die Hilfe der Gesellschaft zur Verteidigung der jüdischen Ehre angerufen.[496])

Trotz allem wollte die Tätigkeit der Gesellschaft nicht recht einschlagen. Die Gründe dafür muß man zunächst in der etwas unpopulären und wenig demokratischen Art ihrer anfänglichen Richtung suchen. Die Schule, welche von ihr gefördert wurde, war nicht die Nationalschule, sondern ein fremdes Gewächs, das zu früh und ohne genügende Zeit zur Reife auf einen unvorbereiteten Boden verpflanzt, nur dürre Früchte tragen konnte. Lediglich die höheren, einer kleinen Schicht von Intellektuellen und Begüterten zugänglichen Lehranstalten wurden begünstigt, während der Reform des Cheder und der Jeschibah fast keine Aufmerksamkeit geschenkt wurde, von der Errichtung mittlerer jüdischer Lehranstalten ganz zu schweigen. Dazu kam, daß die Verwirklichung des Zieles, welchem die jüdische Schule dienen sollte, angesichts der gesellschaftlichen Gegenströmungen in weite Ferne gerückt schien. In Odessa, wo eine Abteilung der Bildungsgesellschaft unter dem Einfluß von Ossip Rabinovicz, E. Soloveiczik und Dr. Leon Pinsker seit 1867 in einem noch viel radikaleren Geiste als in der Hauptstadt wirkte und das Panier der Russophilie und Russifikation hochschwang, wo die Parole der Erziehung in russischer Sprache und russischem Geiste ausgegeben wurde, hatte der Pogrom im Jahre 1871 den rosigen Hoffnungen eine bittere Enttäuschung bereitet. Und auch in den Petersburger Bürokratenkreisen verhielt man sich gegen die Tätigkeit der Gesellschaft mißtrauisch, seitdem durch Brafmanns Denunziationen sie als eine Schöpfung des „Kahal“ galt, welcher die Separierung des Judentums, dieses „der Christenwelt feindlichen Elementes“, erstrebt. So hatte der Widerstand der jüdischen Kreise und das ablehnende Verhalten der russischen Regierung den Wirkungskreis der Bildungsgesellschaft bedeutend eingeengt, welche sich mehr oder minder mit der charitativen Förderung der jüdischen Schüler in den allgemeinen Schulen bescheiden mußte. Dieser Zudrang der Juden zu den russischen Schulen, welcher seitdem

das Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht (1874) an den Besuch dieser Schulen gewisse Vorteile knüpfte, sich noch besonders vermehrt hatte, schien bei der Zentralregierung so wenig willkommen, daß man Mittel zu seiner Eindämmung für dringend geboten fand. Die Stipendien an Schüler aus den Erträgnissen der Lichtsteuer wurden abgeschafft, den Juden bei den Prüfungen allerlei Schwierigkeiten bereitet, der Zutritt zu den Schulen für Juden beschränkt und den antisemitischen Regungen unbegrenzter Spielraum gewährt. Die statistische Aufnahme der jüdischen Schüler, die Andeutungen in den Inspektionsberichten über die Undiszipliniertheit der jüdischen Schüler und die Unmöglichkeit, sie in das allgemein pädagogische Ziel einzufügen, waren die Vorboten der „Prozentnorm". Zugleich wiesen sie den Aufklärern den einzigen Weg, den sie gehen mußten, den Weg zur Förderung der jüdischen Schule.

Als ein Produkt der Aufklärungsbewegung muß man auch die wachsende Beteiligung der Juden an den aufkommenden Volksbewegungen, vor allem an den revolutionären Strömungen betrachten. Zwar wurden die jüdischen Massen von ihnen wenig berührt, doch die idealistische Intelligenz fühlte sich von dem Protest gegen den Druck der Reaktion, die schließlich die Hauptschuld an der Rechtlosigkeit der Juden trug, mächtig angezogen. Und so folgte sie in der Hoffnung, daß die Lösung des russischen Problems auch die Judenfrage aus der Welt schaffen würde, willig der Parole „ins Volk zu gehen". Die einstigen Schüler von Cheder und Jeschibah spielten sich als Führer der Arbeiter und Bauern auf, mit denen sie nicht blutwarme Lebensinteressen, sondern ein abstraktes Verstandeskalkül verband. Die Motive ihrer Betätigung waren ideologischen Theorien entsprungen, welche in den von einem verschwommenen Kosmopolitismus umnebelten Gehirnen der jüdischen Jugend geboren, keinen gleichlautenden Widerhall in der Seele des russischen Volkes fanden. Selbst die nationalgestimmte Presse war von diesen Schwärmereien nicht frei.[495]) Der geistig bedeutendste Vertreter des revolutionären Gedankens unter den damaligen russischen Juden war A. J. Sundelevicz. Er leugnete den Bestand und die Existenzberechtigung einer jüdischen Nationalität, die keine raison d'être mehr besitze, und ließ nur die Religion als das einigende Band zwischen den Juden der einzelnen Länder gelten. Wie alle Unterdrückten würden auch die jüdischen Massen nach dem Sturze der Tyrannei ihren Anteil am gesellschaftlichen Leben durch Gewährung der Gleichberechtigung erlangen[496]). Daß die Stellung der jüdischen Sozialisten zu den inneren Fragen des Judentums keinen Anklang bei den Massen finden konnte, begreift man ohne weiteres, wenn man gewisse Äußerungen über die jüdische Religion, die den Revolutionären als eine Art „parasitärer Anomalie" erschien, liest. „Bei mir und nicht nur bei mir allein — so erzählt einer dieser Vorkämpfer des Sozialismus in seinen „Erinnerungen"[497]) — nahmen Unglauben und Haß gegen jeden Glauben um die Zeit den Charakter eines wahren Fanatismus an. Wenn ich bei einer Synagoge vorbeiging, aus welcher die Laute des Gebetes oder des Talmudstudiums an mein Ohr drangen, knirschte ich wütend mit den Zähnen. Höchstes

Ergötzen war es für mich, zu zeigen, daß das alte Testament nicht von Moses geschrieben ist, Josua nicht die Sonne stillstehen ließ, daß König David ein heimtückischer Mensch gewesen und sein Sohn Salomon — ein Tor". Von den jüdischen Massen verstoßen, von dem russischen Volke nicht anerkannt, weil Klassen- und nationale Unterschiede die Brücke nicht finden ließen, bezahlten diese verstiegenen Ideologen ihren Irrtum mit völliger Isoliertheit und Verdammung zu einer eigenbrödlerischen, aristokratischen Clique.

Förmliche Organisationen der jüdischen Sozialisten waren damals nur wenige vorhanden. In Wilna gab es einen Kreis von etwa 8—10 jungen Leuten, zu welchem neben Sundelevicz noch B. J. Jochelsohn, A. Liebermann, L. Kantor (später ein bekannter Vertreter der hebräischen Publizistik) und Borel gehörten; diese befaßten sich mit der Lektüre verbotener Schriften und konspirativer Agitation und suchten, von den in den Ferien heimkehrenden Studenten gefördert, hauptsächlich unter den Zöglingen der Rabbinerschule und der Lehrerbildungsanstalt Einfluß zu gewinnen. Auch sie blieben einsam, näherten sich jedoch später den Tschaikovzern und Parteigängern Peter Lavrovs.[498]) Die Polizei gelangte diesem Treiben auf die Spur. Es kam zu Verhaftungen, Ausweisungen, ja, die Existenz der Lehranstalten stand auf dem Spiele, da die jüdische Gesellschaft mitverantwortlich gemacht wurde. Durch das polizeiliche Eingreifen wurde das Interesse für diese gefährliche Bewegung bei der jüdischen Jugend nur geweckt. Ganz ähnlich war der Verlauf der Dinge in anderen Städten. Auch hier blieben die jüdischen Revolutionäre wegen ihrer Negation alles Jüdischen isoliert.[499]) Eine Ausnahme in dieser Hinsicht machte nur Aron Liebermann (Arthur Freemann), der nach dem Besuche der Warschauer Rabbinerschule (die er zugleich mit Sundelevicz besuchte), sich der Agitation unter der Bauernschaft widmete, verhaftet wurde, floh und alsdann in London in den sozialistischen Kreisen um die Zeitschrift „Vorwärts" (Vperjod) wirkte.[500]) Er vertrat bei aller Zwiespältigkeit seines Wesens einen nationaljüdischen Standpunkt und fand damit bei den sozialistischen Führern gar keinen, desto mehr aber unter den jüdischen Arbeitern Anklang.[501]) Liebermann war ein Verehrer der hebräischen Sprache, wünschte auch die Erhaltung gewisser Traditionen, z. B. des 9. Ab, als des Erinnerungstages an die einstige politische Selbständigkeit der Juden,[502]) er stand mit Smolenskins „Haschachar" in Verbindung, ohne dessen palästinophile Richtung zu teilen. Später wirkte Liebermann noch in New-York, Berlin und Wien, wo er auf einen Paß als amerikanischer Untertan unter dem Namen Arthur Freemann lebte, und vom Mai 1877 ab eine sozialistische Zeitschrift in hebräischer Sprache „Haemeth" herausgab. Seine Tätigkeit zog ihm die Anklage wegen Zugehörigkeit zu einer geheimen Organisation und Falschmeldung zu; er sollte an Rußland ausgeliefert werden, was jedoch Smolenskin zu verhindern wußte.[503]) In Amerika, seinem letzten Wohnsitze, verübte er nach einer Version aus unglücklicher Liebe, nach einer anderen aus Melancholie über den Antisemitismus des Narodovolzi Selbstmord.[504]) Mit

der Zeitschrift „Haemeth“ zugleich entstand auch eine sozialistische Literatur, welche sich bemühte, die revolutionären Ideen und die Ergebnisse der Gesellschaftswissenschaft unter den Juden zu verbreiten. Nach Liebermanns Verhaftung stellte das Blatt sein Erscheinen ein und an seine Stelle trat die von M. Vinczevski in Königsberg herausgegebene Beilage „Asephat Chachamim“ zu Rodkinsohns Zeitschrift „Hakol“. Es gelang, dieses Blatt nach Rußland einzuschmuggeln, bis durch die Verhaftung und Ausweisung der Führer die Agitation eine jähe Unterbrechung erfuhr.[505]) Alle diese Sozialisten waren als echte Schüler der Haskalah bewußte Vertreter der Assimilation und Erscheinungen wie Liebermann oder J. L. Davidovicz, der sich anfangs nur als Russe aufspielte, später auf Seiten der Serben für das Slaventum kämpfte und zuletzt sich in einen glühenden jüdischen Nationalisten verwandelte,[506]) gehörten zu den Ausnahmen. Einige wie der Dichter Jehalel, Dr. Kaminer, Lilienblum, Elieser Zuckermann erblickten später in ihrem einstigen sozialistischen Bekenntnis nichts als eine jugendliche Verirrung. Die von nationalem Geiste erfüllten Bestrebungen etlicher jüdischer Sozialisten zur Schaffung einer sozialistischen Literatur in der Volkssprache (Jargon) blieben damals noch ohne Wirkung.[507])

Durch die großen gesellschaftlichen Strömungen, die aus dem Schoße der russischen Judenheit emporgetaucht waren, hatte auch die Zeitschriftenliteratur eine mächtige Förderung erfahren. Nach vielen mißglückten Versuchen, die auf die ersten hebräischen Journale „Pirche Zafon“ und „Hajareach“ folgten, nach den vergeblichen Bemühungen des Genealogen M. A. Beilesohn, der mit den Spitzen der Aufklärungsbewegung im In- und Auslande Ben-Jakob, Fünn, Schulmann, Lebensohn, S. Pinsker, A. Zederbaum, J. Werbel, Ludwig Philippson in Verbindung stand,[508]) gründete S. J. Fünn im Jahre 1859 mit behördlicher Erlaubnis die Zeitschrift „Hakarmel“, welche vom Juni 1860 (6. Tammus ותמוז תר״ך) als Wochenblatt erschien. Sie wollte in dem Kampfe zwischen Aufklärung und Orthodoxie einen möglichst vermittelnden Standpunkt einnehmen, scheiterte aber gerade an dieser Klippe, weil keine der beiden Richtungen sich befriedigt fühlte. Diese Unentschiedenheit durfte sich Fünn als Privatmann gestatten — und wirklich wohnten in seiner Brust zwei Seelen — nie und nimmer aber in einem Blatte, das auf die Öffentlichkeit zu wirken prätendierte. Zuerst wollte er gewissermaßen eine Art Enzyklopädie schaffen, richtete aber dadurch nur Wirrwarr an. Das Politische und Informatorische trat völlig in den Hintergrund gegenüber dem rein Literarischen, das den größten Teil des Raumes füllte. Schriftsteller wie Zweifel, Katzenellenbogen, S. J. Abramovicz (Mendele Mocher Sforim), Kalman Schulmann, E. M. Dick, J. Steinberg, A. E. Harkavy und andere fanden im „Hakarmel“ eine Tribüne. Nicht wenige wertvolle Aufsätze wurden von ihnen hier veröffentlicht. Da Fünn mit der Zeit nicht recht Schritt hielt, sagten ihm manche wie J. L. Gordon die Freundschaft auf und die Petersburger Aufklärungs-

gesellschaft entschloß sich nur zögernd unter gewissen Bedingungen zu einer Subvention. Jetzt konnte Fünn durch Heranziehung neuer Autoren den Inhalt lebendiger gestalten und gewährte auch der Kritik größeren Spielraum. Der Einfluß der jüngeren Generation wuchs zusehends, und so wurde „Harkarmel“ zum Kampfplatz für die geistigen Ringkämpfe der radikalen Maskilim. Trotzdem hatte das Blatt, das von 1870 allmonatlich erschien, keine tieferen Wirkungen geübt, im Durchschnitt nicht mehr als 300 Abonnenten gehabt und hinterließ, als es nach zwanzigjährigem Bestehen einging, kaum eine Lücke. Im ganzen waren nur 8 volle Jahrgänge der Wochenschrift und 4 der Monatsschrift erschienen.[509]) Ungleich lebendiger und einflußreicher war der gleichfalls 1860 von Alexander Zederbaum und J. A. Goldenblum in Odessa begründete „Hameliz“, der freilich in anderer Art als „Hakarmel“ den Mittler zwischen den Parteien zu bilden sich mühte. Trotz der geschwollenen Phraseologie war sein Standpunkt geeignet, durch die bestimmte Zuneigung zu allem Fortschrittlichen das lebhafte Interesse aller Kreise wachzuhalten. So scharten sich um ihn die vorzüglichsten Publizisten und Schriftsteller, ja, sogar die Odessaer Schulverwaltung protegierte ihn. Vom Jahre 1871 an erschien die Zeitschrift mit Unterbrechungen (1873—78) in Petersburg, erweitert durch eine wissenschaftliche Beilage „Measef nidachim“, in welcher besonders Harkavy einige bedeutende Quellenarbeiten publizierte. Immerhin litt auch „Hameliz“ wie „Hakarmel“ an allzu literarischer Verbrämung, welche ihm eher den Charakter eines Sammelbuches als einer sozialen Interessen dienenden Zeitschrift verlieh. Doch Zederbaums journalistische Begabung gestaltete das Blatt bisweilen sehr interessant. Die freimütige Sprache wurde Anlaß zu einer Denunziation, infolge deren das Erscheinen auf 5 Monate (November 1879 bis April 1880) eingestellt wurde. Nachher trat L. O. Gordon in die Redaktion ein, der das Niveau der Zeitschrift bedeutend hob. Dr. Goldenblum, der selbst hebräisch zu schreiben „nicht liebte“, ließ mehrere seiner Aufsätze in deutscher Sprache mit hebräischen Lettern drucken, um sie auch den des Hebräischen unkundigen Lesern zugänglich zu machen.[510]) Sehr wertvoll sind die zahlreichen im Laufe der Zeiten stetig vermehrten Beilagen und Sammelbücher des „Hameliz“.[511])

Für die Entwickelung der hebräischen Publizistik in Rußland hat auch der 1865 in Lyck durch Elieser Lipmann Silbermann begründete „Hamagid“ viel beigetragen. Silbermann, ein einfacher, im Talmud gut bewanderter, doch sonst wenig gebildeter Mann, wollte vor allem eine Informationsquelle für das jüdische Publikum schaffen.[512]) Mit Rücksicht auf die Zensurschwierigkeiten hatte Silbermann Lyck als Erscheinungsort gewählt. Der Ton des Blattes war anfänglich wenig anziehend, geschmacklos, servil, die Richtung unklar und allzusehr zu Kompromissen geneigt, so daß die Jugend Widerspruch erhob, für den Silbermann die Verhetzung des Rassvět verantwortlich machte. Erst mit dem Eintritte David Gordons, der zuerst sich dem Rabbinerberufe widmete, dann, um europäische Bildung zu erwerben, Weib und Kind verließ und trotz aller Treue zur Haskalah in religiösen

Fragen konservativ dachte, verschaffte sich „Hamagid“ Ansehen im In- und Auslande, was das Vertrauen und die an Überhebung grenzende Einbildung Silbermanns gewaltig stärkte. In der Tat hat die Zeitschrift sich bei vielen, auch konservativ gesinnten Juden große Sympathien erworben, die Abonnentenzahl wuchs, und so konnte Silbermann, dem sogar die Leipziger Universität den Ehrendoktor verliehen hatte, im Jahre 1880, an Geld und Ehren reich, die Leitung Gordon allein überlassen. Wirklich hatten ihn, den etwas kleinlich und bedächtig Gesinnten, nicht wie er vorgab, Gesundheitsrücksichten, sondern die Furcht vor der Konkurrenz der hebräischen Journale, auf die er mit vornehm tuender Verachtung herabgesehen hatte, zu diesem Schritte veranlaßt. Trotz aller Mängel hat „Hamagid“ das jüdische Leben im Osten stark beeinflußt, indem er in einer Zeit der aufkeimenden Assimilationsideologie Verständnis für die konservativ gesinnten jüdischen Kreise zeigte, auch mit Eifer für die Palästinakolonisation und das nationale Wiedererwachen eintrat. In literarischer Hinsicht hat er nicht allein durch interessante Beiträge, namentlich auch in den Beilagen (מגיד לישראל, מגיד משנה, הצפה), sondern auch durch die Belebung des Zeitungsstiles und Heranbildung eines tüchtigen, publizistischen Nachwuchses Bleibendes geschaffen.[513])

Nur in losem Zusammenhang mit der kulturellen Entwickelung der russischen Judenheit stand der reformgegnerische, unter der Redaktion von Jechiel Brüll zuerst in Jerusalem, dann als hebräische Parallele zum Mainzer „Israelit“ erscheinende „Halebanon“. Er bekämpfte sowohl die Haskalah, wie auch die nationale Bewegung und deren Vertreter David Gordon und Perez Smolenski, hatte lediglich zur Orthodoxie Beziehungen und war im übrigen von geringem Einflusse.[514]) Desto tiefer und umwälzender waren die geistigen Anregungen, die von dem 1868 durch Perez Smolenskin in Wien gegründeten „Haschachar“ ausgingen. Unbekümmert um materielle Schwierigkeiten und Zensurhindernisse fand Smolenskin einen großen Leserkreis, erhielt auch die Unterstützung der Alliance israélite universelle, der Petersburger Bildungsgesellschaft und zahlreicher privater Wohltäter. In Rußland stieg die Abonnentenzahl auf 800. In einer auch für jene Zeiten überaus freimütigen Sprache nahmen Smolenskin und seine Mitarbeiter den Kampf gegen Rückständigkeit und Finsternis, gegen die Auswüchse des Chassidismus, das Treiben der Rebbes und ihren Widerstand gegenüber jeder Modernisierung auf. Es war ein Kulturkampf in bestem Sinne des Wortes, welcher weniger der Negation als der Erneuerung des Volksorganismus in seinem historischen Lande und der Wiederbelebung der hebräischen Sprache galt. Hier schrieb Ben Jehuda seine viel beachteten, mit lebhaftem Widerspruch aufgenommenen Aufsätze über die Renaissance des Hebräischen im Lande Israels, deren Gedankengänge selbst Smolenskin nicht zu teilen vermochte, weil er damals noch an der Prämisse von der geistigen Nation und ihrer Vorbereitung im Galuth festhielt, hier erschienen Smolenskins und anderer Schriftsteller hebräische Romane, welche dem hebräischen Leserpublikum eine neue Welt eröffneten, die Gedichte

und Fabeln J. L. Gordons, die grundlegenden publizistischen Arbeiten und scharfsinnigen Kritiken M. L. Lilienblums, M. Kahanes, J. Bernsteins und anderer, die populärwissenschaftlichen Aufsätze von Dr. S. Rubin. Die Besten der Zeit, welche das Panier der nationalen Renaissance hochschwangen, gehörten zum Mitarbeiterstabe des „Haschachar", der eine epochale Bedeutung in der Geistesgeschichte der Ostjudenheit erlangte.[515]) Nicht entfernt wie der „Haschachar" bildeten die ersten Jahrgänge von „Hazefirah" ein geistiges Zentrum der besten literarischen Kräfte. Im Jahre 1862 in Warschau von Ch. S. Slonimski gegründet, ursprünglich als Organ zur Popularisierung der Naturwissenschaften und Mathematik für weite Kreise gedacht, mit Slonimski als einzigem Mitarbeiter, unterbrach er die Herausgabe während seiner Tätigkeit an der Rabbinerschule in Šitomir und nahm sie erst nach seiner Niederlassung in Berlin unter Mitwirkung von L. Kantor wieder auf (1874). Zwei Jahre später erschien das Blatt wieder in Warschau.[516]) Eine überaus bescheidene Rolle spielte Gottlobers „Haboker-Or", eine literarisch-wissenschaftliche Revue, die 1876/78 in Lemberg, 1879/81, 1885/86 in Warschau meist unregelmäßig wegen Mangel an Mitteln erschien. Einer bestimmten Richtung hatte sich diese Zeitschrift nicht verschrieben, sie stand anfangs jedoch in starkem Gegensatze zu Smolenskin, weil er die Mendelssohnsche Schule bekämpfte. Ein bedeutendes Verdienst erwarb sich Gottlober durch die erstmalige Veröffentlichung von R. A. Braudes kulturhistorischem Roman „Hadath we hachajim", welcher in der Aufklärungsbewegung eine große Rolle spielte.[517]) Dürftig im Verhältnis zu der hebräischen Presse war das Niveau der „jüdischen" (Jargon-) Presse, die übrigens auch keineswegs so zahlreiche Organe besaß. Außer dem von Rodkinsohn neben seinen hebräischen Journalen (Hachozeh und Hamedaber) herausgegebenen, literarisch recht mittelmäßigem „Anzeiger" und der Beilage „Kol laam" zu „Hakol" waren wohl nur noch „Kol-Mewasser", ursprünglich Beilage zu „Hameliz" und die „Warschauer Zeitung" von einiger Bedeutung, ohne sich über den Durchschnitt besonders zu erheben.

So wenig erquicklich und rühmenswert die hebräische und jiddische Presse an ihrer Wiege dem späteren Kritiker erscheinen mag, so kleinlich und engherzig ihr Horizont, so unansehnlich ihre Leistungen und so hölzern ihre Sprache auch anmuten mögen, so konnte man doch über diese Mängel angesichts der Tatsache, daß hier echt nationale Sprachorgane im besten und positiven Sinne des Wortes geschaffen waren, hinwegkommen. Nicht dasselbe gilt von der Presse in russischer Sprache. Bei der Begründung des seit dem Jahre 1860 in Odessa erschienenen Blattes Rassvět hatte offenbar die Absicht bestanden, das deutsche Vorbild in Rußland nachzuahmen mit den gleichen Zielen, welche einem Gabriel Riesser und Ludwig Philippson vorgeschwebt hatten, ohne Rücksicht auf die Besonderheiten des jüdischen Lebens. Von den Gründern war wohl die aktivste Persönlichkeit Ossip Aronovicz Rabinovicz (1817—1869). Er war bereits frei erzogen, hatte die Charkover Universität besucht, Gerichts- und Advokatur-

praxis durchgemacht und war schließlich Notar geworden. Als Publizist war er früh mit einigen apologetischen Aufsätzen hervorgetreten. Den Gedanken, dieser Richtung eine Tribüne zu schaffen, hatten mit Rabinovicz der schon genannte Tarnopol, ferner S. O. Lewanda und A. Dumaševski verfochten. Durch Pirogovs Einfluß wurde die behördliche Genehmigung zur Gründung des Blattes erreicht, dessen Ziel nach der Denkschrift der Herausgeber die Hebung des Geistesniveaus der jüdischen Massen sein sollte, während der Kampf um die Gleichberechtigung sorgsam aus Rücksicht auf den Standpunkt der Behörden übergangen wurde, denen die Notwendigkeit eines jüdischen Blattes in russischer Sprache nicht ohne weiteres einleuchtete. Am 27. Mai 1860 erschien die erste Nummer des „Rassvět", dessen erste Periode bis zum 19. Mai 1861 währte. Das Niveau der Zeitschrift war ein relativ sehr hohes; Rabinovicz, selbst ein ausgezeichneter Publizist, wußte viele Kräfte um sich zu sammeln. In den Aufsätzen und belletristischen Arbeiten wurde energisch die Idee der Gleichberechtigung der Juden von in- und ausländischen Schriftstellern vertreten, freilich so wenig ansprechend und so sehr ohne Rücksicht auf die Eigenart der jüdischen Verhältnisse, daß die Opposition unvermeidlich war. Die Konservativen verübelten dem Blatte die schonungslose, übertriebene Kritik des jüdischen Lebens und die allzu radikale Behandlung der religiösen Fragen, die Behörden wurden wegen der Forderung der Gleichberechtigung mißtrauisch, und ein Geheimzirkular wandte sich direkt gegen die Erörterung dieser Frage im „Rassvět". In seiner Beschwerde gegen die Zensurschikanen mußte Rabinovicz nicht ganz wahrheitsgetreu erklären, daß er sich nur für die Freizügigkeit, nicht für die volle Gleichberechtigung eingesetzt hätte. Trotz aller Förderung durch die fortschrittlich Gesinnten mußte Rabinovicz der Gewalt weichen, zumal er noch mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte und das Erscheinen des Blattes einstellen.[518]) Nur ein kurzes Dasein war der Wochenschrift „Zion" beschieden (19. Mai 1861 bis 27. April 1862), die unter der Redaktion von E. Soloveiczik und Leon Pinsker stand, an dessen Stelle später N. Bernstein trat. Das Blatt legte das Hauptgewicht auf die Apologetik des Judentums gegenüber den Angriffen der russischen Gesellschaft; nebenher wurden auch politische und wissenschaftliche Themen erörtert.[519]) Seit dem Mai 1869 erschien unter Leitung von S. J. Ornstein, M. G. Margolis, J. G. Oršanski ein neues Blatt „Denj", das bis 1871 bestand. Es war noch um etliche Nuanzen radikaler als „Rassvět", und forderte die Emanzipation durch Assimilierung, weil die jüdische Frage keine nationale, sondern eine rein ökonomische sei, deren Lösung nur durch die Russifizierung, das völlige Aufgehen in der fremden Interessengemeinschaft, erfolgen könnte.[520]) Mehr literarischen Wert hatte die von L. Levanda geleitete russische Beilage zu „Hakarmel", die sich durch eine gewisse kritische, für die Jugend wirkungsvolle Art manche Sympathien erwarb. Einige Zeit herrschte Stille in der jüdisch-russischen Publizistik. Dann folgten hauptsächlich aus den Kreisen der assimilatorisch gesinnten Intelligenz der Hauptstadt einige Neu-

gründungen, wie „Věstnik russkich jevreěv“ unter der Redaktion von Zederbaum und Goldenblum (1871—1873), „Jevreiskaja Bibliotheka“, von A. Landau redigiert (1871—1880), und von 1881 „Russki Jevrei“, „Voschod“ und „Rassvět“ (Neue Folge), welche auf die folgende Generation starken Einfluß übten. Die jüdische Intelligenz in Polen hatte ihre Organe in den Zeitschriften „Jutrzenka“, die während der Aufstandsbewegung 1861/63 eine Rolle spielte, und „Israelita“, gegründet 1866 von S. Peltin. Besonders die letzten vertraten den streng assimilatorischen Standpunkt.

Elftes Kapitel.

Die assimilatorischen Strömungen in Polen, insbesondere während des Aufstandes 1860/61. Dob Berusch Meisels. Einfluß der Assimilation in Rußland auf das religiöse Leben. Aufklärerische Prediger; R. Jisrael Salanter und die Haskalah. Der „Magid“ und der „Badchan“ als Förderer der Aufklärung. Fortentwickelung der hebräischen Literatur unter dem Einflusse der Haskalah: Mendele Mocher Spharim, Paperna, Kovner, Mapu, Jehuda Leib Gordon, Lilienblum, Smolenskin, Jehuda Jehalel. Gegner der Aufklärung: M. Pines und andere. Wissenschaftliche Literatur in hebräischer Sprache. Die jiddische (Jargon) Literatur: Ihre Anfänge am Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. A. M. Dick, Axenfeld, Mendele Mocher Spharim, Lipezki, Michael Gordon, Schaikevicz. Das jüdische Theater im Dienste der Aufklärung. Jüdische Literaturwerke in russischer Sprache: O. A. Rabinovicz, Oršanski, Levanda, Bogrov.

Fast schien es, als ob mit Alexander II. auch für das schwergeprüfte Polen eine neue Epoche der Duldsamkeit und Freiheit anbrechen sollte. Die Verkündung der Amnestie für die wegen Teilnahme an dem Aufstande 1830/31 Verurteilten, die Errichtung einer Akademie der Medizin in Warschau und die Gründung des Agrarvereins (towarcsystwo rolnicze) ließen die Hoffnungen der Polen wenigstens eine Zeit lang höher schlagen. Aber der Traum war nur von kurzer Dauer und die abgestandene Weisheit der Petersburger Bürokratie und ihres Exponenten Marquis Alexander Wielopolski wirkte lähmend auf diese flüchtige Begeisterung, die rasch in das Gegenteil umschlug. Die Verstimmung auf polnischer Seite fand bei den Juden ein lebhaftes Echo, weil sie nicht minder von dem Verhalten der russischen Regierung sich enttäuscht fühlten, besonders da auch während der Reformepoche von wesentlichen Erleichterungen nicht die Rede war. Zwar zeigte auch die polnische Gesellschaft recht wenig Entgegenkommen und blieb ungeachtet des selbstlosen Eintretens jüdischer Kreise für die nationale Sache der Polen während des Aufstandes 1830/31 unverbesserlich in ihrer Abneigung gegen die Juden. Aber das alles hinderte nicht, daß mit der Enttäuschung der auf die Russen gesetzten Hoffnungen die Stimmung bei Juden und Polen einer Verständigung immer günstiger wurde. Die aufklärerisch gesinnte Intelligenz und die vermögenden Klassen schlossen sich zum großen Teile dem Polentum rückhaltlos an. Polnische Literatur, Kunst und Wissenschaft fanden an ihnen die wärmsten Förderer und verdrängten die frühere typische Neigung zu deutscher Kultur. Die Kinder dieser Leute wurden in polnische Schulen geschickt, deren zwangweiser Besuch für die gesamte jüdische Bevölkerung erstrebt wurde.[521]) In der neueröffneten Synagoge in der Nalewkistraße in Warschau (1852) führte Isaak Kramsztyk die polnische

Predigt ein, und diesem Beispiel folgte Dr. M. Jastrow in seiner Synagoge (Synagoga przy Ulicy Danilowiczowskiej). Auf dem Denkstein am Grabe des Direktors der Rabbinerschule wurde die erste polnische Inschrift des Warschauer jüdischen Friedhofs angebracht.[522]) Endlich sollte durch Gründung eines jüdischen Journals in polnischer Sprache ein Sprachrohr für die Aufklärer geschaffen werden. Namentlich bei den radikalen demokratischen Parteien fanden diese jüdischen Bestrebungen lebhaften Widerhall, ebenso bei den finanziell oder intellektuell interessierten Schichten und aus atavistischen Regungen bei den Nachkommen der frankistischen Neophyten, während die Haltung der Aristokratie etwas reservierter war.

Wie bei dem galizischen Aufstande im Jahre 1848 den Juden eine bedeutungsvolle Rolle zufiel, so betätigten sie sich auch in der polnischen Erhebung 1860/61 an hervorragender Stelle in dem Geiste vorbehaltloser Assimilation, dessen vornehmster Träger in Galizien wie in Polen der Rabbiner Dob Berusch Meisels war (geboren 1798 in dem Städtchen Szczekocin im Radomer Distrikt, gestorben 5. Februar 1870 in Warschau), der Sproß einer berühmten Rabbinerfamilie, welche ihre Abstammung bis auf Sabbatai Kohen (ש״ך) zurückführte.[523]) Er war in Krakau zuerst Bankier gewesen und 1832 ehrenamtlich zum Rabbiner gewählt worden, allerdings nur von einer Minderheit, während die Mehrheit in Saul Landau einen Gegenrabbiner sich erkor. Im Jahre 1846 war er Vertreter der Juden im Krakauer Senat und im Jahre 1848 durfte er als Abgeordneter an dem ersten österreichischen Reichstage in Kremsier teilnehmen, wo er der Opposition angehörte. Von dem Minister Stadion über den Grund seiner Parteizugehörigkeit befragt, bemerkte er: „Juden haben keine Rechte.“ Obwohl er sich der Wertschätzung einflußreicher Kreise und bedeutender Männer wie des großen Patrioten Smolka erfreute, so wurde doch auf jüdischer Seite besonders bei der im „Klub zur Förderung der geistigen und materiellen Interessen der Israeliten“ vereinigten polnisch-jüdischen Intelligenz manches Bedenken laut, weil Meisels als strenger Orthodoxer nach ihrer Meinung zur Vertretung der Gesamtinteressen der polnischen Nation nicht geeignet erschien[524].) Diese und andere Gründe, so auch materielle Sorgen, bewogen ihn, die einstimmige Wahl zum Nachfolger des Rabbiners Davidsohn in Warschau anzunehmen (1856). Hier wurde er, von den auf die polnische Sache eingeschworenen jüdischen Kreisen mit offenen Armen empfangen, ein entschiedener Vertreter des Assimilationsgedankens, unbeschadet der Wahrung des religiösen Sonderstandpunktes. In seinem anläßlich der Kandidatur in den Reichstag veröffentlichten Credo, in seinem äußeren Gebahren, seinen Predigten und öffentlichen Reden führte und bekannte er sich als Pole schlechtweg, und ein Zeitgenosse konnte von ihm berichten, daß ihm die Röte ins Gesicht steige, wenn er von Krakau, der alten Residenz der polnischen Könige, spreche; „mit konvulsivischem Zucken drückte er mir die Hand, indem er versicherte: „Ich bin — ein Pole! Sagen Sie selbst, welche Stadt kann für uns ein größeres Heiligtum sein als Krakau“. Noch einmal wiederhole ich: „Meisels ist —

ein wahrer Pole".[525]) Anders als in Galizien war er in Warschau der Mann aller Parteien. Nicht nur die Assimilanten trauten ihm, auch die Orthodoxen hatten gegen ihn nichts einzuwenden, und selbst die Chassidim schätzten ihn wegen seiner toleranten Gesinnung. Im Verein mit Mathias Rosen und dem Prediger Jastrow suchte Meisels alle die Hemmnisse zu überbrücken, die sich einer engeren Verbindung mit dem Polentum entgegenstellten. Dieser Aufgabe sollte die am Vorabende der großen Manifestationen gegründete „Gesellschaft zur Aneiferung der Juden zum Ackerbau und Handwerk" (1860) dienen, welche in ihrem Memorandum an den Agrarverein als das wichtigste Mittel zu ihrem Ziele „Abschaffung aller Kennzeichen, welche die Juden in Sitte, Tracht, Sprache und Beruf von den übrigen Bewohnern unterscheiden", bezeichnete.[526]) Die von dem Bankier Kronenberg angekaufte, von Josef Kraszewski geleitete „Gazeta Codziena" wurde das Sprachrohr dieser jüdischen Polen.[527])

In den folgenden Ereignissen, vom Beginn des Jahres 1861 an, spielten sich jene überschwänglichen Verbrüderungsszenen ab, welche im Rausche des patriotischen Enthusiasmus alle Gegensätze überbrücken zu können wähnten. Besonders die von David Neufeld redigierte „Jutrzenka" gab sich solchen rosigen Hoffnungen hin. Und es schien tatsächlich, als ob die alte Antipathie der Polen gegen die Juden ein Ende hätte und das goldene Zeitalter einer Verbrüderung angebrochen wäre. In einer Adresse an den Zaren, an deren Text Meisels mitgearbeitet hatte, wurde die Bitte um Reformen mit dem Verlangen der Gleichstellung der Juden verbunden. Polen und Juden schritten in den Manifestationen brüderlich neben einander her, saßen gemeinsam in den verschiedenen Deputationen, an den Gräbern der Gefallenen sprachen neben katholischen Geistlichen auch Meisels und Jastrow, in den Synagogen wurden Aufrufe verteilt, Juden hielten in Kirchen patriotische Reden, an jüdischen Trauergottesdiensten nahmen auch Christen teil, in den Synagogen wurde für den Erfolg der polnischen Bestrebungen gebetet und die Nationalhymne gesungen, die Synagogen wurden, als die russische Regierung die Schließung der Kirchen befahl, zum Zeichen des Protestes ebenfalls geschlossen, Blut- und Geldopfer von den Juden willig dargebracht und schließlich mußten Meisels, Jastrow und der Gemeindevorsitzende noch im Gefängnis einige Zeit schmachten.[528]) Die jüdischen Massen standen weniger aus politischem Instinkt als aus Mißtrauen gegen die an der Spitze marschierenden Aufklärer der Sache skeptisch gegenüber, und die ostentativen Verletzungen des Religionsgesetzes durch die „Polen mosaischer Konfession" mußten nur abstoßend wirken. Am „Sabbat Schuwoh" 1861 überfielen Chassidim einen jüdischen Kaufmann in der Nalewkistraße, weil er seinen Laden offen hielt und wollten ihn gewaltsam zur Schließung zwingen.[529]) Den stärksten Eindruck auf die jüdischen Massen machte wohl die offenkundige Macht der russischen Faust, die sich durch keine revolutionären Phrasen hinwegdisputieren ließ. Wie immer dem auch sei, sie haben recht behalten. Die Russen machten die von Wielopolski verkündete Gleichberechtigung der Juden wieder

zunichte, der Haß der Polen gegen die Juden lebte fort, und die Assimilation stand vor einem vollkommenen Debacle. Selbst die vertrauensseligsten Optimisten konnten die Tatsache nicht lange leugnen, daß ihre radikale Aufklärerei die Wirklichkeit des Lebens unterschätzt hatte.

Wenn auch die Assimilationstendenzen innerhalb des russischen Milieus keinen derartigen Umfang erreichten wie in Polen, so haben sie hier doch gewisse Nebenwirkungen gezeitigt, welche das Geistesleben der russischen Judenheit in weitestem Maße beeinflußten, nicht nur bei den Anhängern des Assimilationsgedankens selbst, sondern auch bei denen, welche durch ihre sonstige Stellungnahme zu jüdischen Fragen keineswegs geneigt schienen, die jüdische Überlieferung zu Gunsten des fraglichen Gewinnes einer Russifizierung leichthin zu opfern. Wenn, wie in den früheren Entwickelungsstadien, die Maskilim vielfach ostentativ die Religionsgebräuche öffentlich übertraten oder gar verspotteten und immer neue Scharen der Tradition den Rücken kehrten, wenn auf der anderen Seite ein Mann wie Israel Salanter seinem Sohne wie einem Toten nachtrauerte, weil er nach Berlin zum Studium der Medizin sich begeben hatte und in ähnlicher Weise wie Mattes der „Scheinker", dessen Sohn Mark, der berühmte Künstler Mark Antokolski, sich heimlich aus dem Cheder schlich, um irgendwo Figuren zu schnitzen und zu zeichnen, so mancher jüdische Vater um seinen auf Abwege geratenen Sohn klagen durfte,[580]) so waren das alles noch erträgliche Erscheinungen, welche das Volksleben in seinen Tiefen nicht zu stark berührten. Aufreizender mußte es schon wirken, wenn ein Mann wie der „Glusker Maggid" Zewi Hirsch Dajnov (1832—1877) mit großer Energie sich für die Aufklärung einsetzte und die Ideale der Russifikation predigte. Die Opposition der Orthodoxie gegen seine Reden war so stark, daß er trotz des Schutzes seiner zahlreichen Freunde und der Aufklärungsgesellschaft schließlich Rußland verlassen mußte und sich nach London begab, wo er Prediger der damaligen russisch-polnischen Judengemeinde wurde.[581]) In ganz ähnlichem Sinne wirkten Salomon Zalkind Minor „der russische Jellinek", der zuerst in Minsk und später in Moskau das Rabbineramt bekleidete,[582]) dann Aron Elijahu Pumpianski, der wie Minor nebenher noch eine umfangreiche schriftstellerische und gesellschaftliche Tätigkeit entfaltete.[583]) Im Endeffekt kamen, wenngleich mit verschiedenen Mitteln, die deutschen Predigten Schwabachers, die polnischen Jastrows, Meisels und Kramsztyks in Warschau auf das gleiche Ziel hinaus. Sie alle warben immer neue Scharen um die Fahne der Haskalah und verpflanzten alle Vertraktheiten der deutschen Aufklärerei unbesehen und ungeprüft nach dem Osten, um sie dort mit dem Mäntelchen des Russen- oder Polentums in neuer Beleuchtung erstrahlen zu lassen.

Wie weit die Haskalah und der Assimilationsgedanke selbst die Kreise, welche die religiöse Seite des jüdischen Geisteslebens mit besonderem Nachdruck betonten, zu beeinflussen vermochte, dafür bietet die Mussarbewegung manchen Beleg. Für die kleinbürgerliche Ideen-

welt der Schichten, aus denen die Anhänger der Bewegung sich hauptsächlich rekrutierten, war die Aufklärung identisch mit oberflächlicher Kenntnis des Deutschen und einiger Brocken des profanen Wissens, unter denen kaufmännische Fächer wie die Buchhaltung einen besonderen Ehrenplatz einnahmen. Der Mussarorden, den R. Jisrael Salanter gegründet hatte, hatte an sich mit der Haskalah keine Berührungspunkte, und man sollte erwarten, daß seine Mitglieder, denen viele Anhänger der „Gesellschaft „Machsike Hadath“ sich anschlossen, die geschworenen Feinde der Aufklärung waren (wie sie in ihrem Kampfe gegen A. Mapu gezeigt hatten), mit Skepsis und Mißtrauen die Entwickelung der freiheitlichen Regungen unter den Juden betrachteten. Da ist es nun sonderbar, daß die Mussarbewegung eine gewisse Synthese zwischen Religiosität und Haskalah zu schaffen bemüht war. Salanter forderte von seinen Anhängern geradezu, daß sie in ihrem äußeren Auftreten sich von anderen europäischen Menschen in nichts unterscheiden sollen. Er legte geringen Wert der Beibehaltung der jüdischen Tracht bei, er wollte nur, daß der Jude ein reines Herz, eine lautere Seele habe, daß er edle Werke vollbringe, ganz unabhängig von dem Grade seiner Gelehrsamkeit. Im seelischen Momente (חזוק חנפש) sah Salanter das ideale Ziel des jüdischen Geisteslebens, nicht in der Züchtung von Verstandesmenschen ganz, ähnlich wie einst R. Jisrael Baal Schem Tow, der Schöpfer des Chassidismus. Das war freilich kein sehr volkstümlicher Gedanke mit starker Zugkraft für die Massen, aber so recht für gewisse kleinbürgerliche Ideologen zugeschnitten; die mehr in dem äußeren Gebahren der Juden sich betätigende Frömmigkeit war nicht nach dem Geschmack der Mussaristen, die eine Verinnerlichung und Vertiefung des religiösen Sinnes für die Hauptsache hielten, dabei aber gegen die Verbindung mit einem quasizeitgemäßen Auftreten nichts einzuwenden hatten. Noch schärfer als Salanter wurde diese Synthese von seinem Schüler R. Simcha Süssel unterstrichen, der sich jenen berüchtigten Grundsatz der Haskalah: „Sei Jude daheim, ein Mensch aber draußen!“ ganz zu eigen machte, sich wie ein protestantischer Geistlicher kleidete, äußerlich einen durchaus europäischen Eindruck machte und sich mit gewisser Absichtlichkeit bestrebte, seine Sympathien für die Haskalah insoweit zur Schau zu tragen, als dies mit seinem religiösen Standpunkt sich vereinbaren ließ.[566]) So sollte die mündliche Lehre, Unterricht wie Predigt ein Weg werden, auf welchem die Haskalah in das Volk drang. In die ursprünglich rein religiöse Belehrung mengten sich auf diese Weise immer neue Tropfen von diesem, die jungen Seelen berauschenden Trank, den sie mit der Wollust des Opiumgenusses einsogen. Und nicht minder tief war die Wirkung, die von dem lebendigen Worte der Magidim, der wandernden Volksredner, ausging. Der „Magid“ war stets eine besonders beliebte Erscheinung, wenn er es verstand, neben der üblichen Moraldosis seinen Hörern die aktuellen Fragen des Lebens nahezubringen. Manche haben darin eine Meisterschaft erreicht, und es sich angelegen sein lassen, für die Aufklärungsideen in geschickter Form das Gemüt des einfachen Mannes empfänglich zu machen. Sie

bereiteten zugleich damit den Boden für eine moderne Art der Volkspropaganda, die, wie wir gesehen haben, von den sozialistischen Kreisen ausging. Schließlich war es noch ein besonderer Typus des ostjüdischen Lebens, der sich in die Dienste der Aufklärung stellte, nämlich der Bänkelsänger, der „Badchan". Viele von diesen Schalksnarren, die sich dank der Beliebtheit ihres Metiers leicht Eingang bei allen Bevölkerungsschichten zu verschaffen wußten, haben die Aufklärungsideen weiter verbreiten geholfen, als die holprigen Verse und gekünstelten Stilübungen mancher hebräischer Schriftsteller. Auf Hochzeiten und bei anderen festlichen Gelegenheiten fanden sie leicht ein aufmerksames Publikum, das sich von ihren launigen und scharfsinnigen Einfällen gerne bestechen ließ und in dieser Form kaum merklich die harmlosen Gedankengänge sich rasch aneignete. Nichts war leichter als auf solche Weise in die Herzen den Samen der Aufklärung zu pflanzen. Noch mehr, die Badchanim wurden dadurch die Träger einer besonderen Gattung der jüdischen Literatur, des gesungenen Wortes. So gering auch der literarische Wert dieser Lieder sein mochte, sie prägten sich den Herzen ihrer Hörer tiefer als alle ernsteren, gedankenschweren Literatenschöpfungen ein. So haben auf ihren Irrfahrten durch den ganzen Osten Welwel Sbarascher und Eljakum Zunser[535]) mit ihren Stegreifdichtungen den Kampf für Bildung und Aufklärung gegen Unwissenheit und Buchstabenglauben befeuert. Ihre Verspottung der Finsternis und des Aberglaubens hat vielen die Augen geöffnet. Ihre Lieder erfreuten sich einer ungeheuren Popularität und wurden sozusagen nationales Gemeingut. — Aber trotz aller dieser starken Effekte blieb das vornehmste Mittel für Verbreitung der Aufklärung immer noch die Literatur in den verschiedenen Sprachen.

Die mit der fortschreitenden Aufklärung sich vollziehende Rationalisierung des Lebens, die durch die Tagespresse geförderte innigere Vertrautheit mit den realen Fragen der Gegenwart, und endlich der Einfluß der russischen Kultur hatten auch der vor allem im Dienste der „Haskalah" stehenden neuhebräischen Literatur ein mehr realistisches Gepräge verliehen. Während bis dahin nur von einzelnen hebräisch Schreibenden die Rede sein konnte, entstand jetzt eine Literaturbewegung in vollster Bedeutung des Wortes, die alle Lebensgebiete berührend, von dem Willen der Nation zu einem neuen Sein zeugen wollte. Schon der Stil dieser Literatur zeigte deutlich die Wege, auf denen dieses Ziel verfolgt wurde, und die Wandlungen, die in der Entwickelung von der Buch- zur Volkssprache lagen. Aus dem blumenreichen, von biblischen Phrasen und vertrakten Übersetzungskunststückchen gespickten „Musivstil" begann allmählich eine flüssigere, lebendigere, leserliche Schriftweise zu erstehen, welche nicht mehr aus einem mißverstandenen Aufklärungsradikalismus es verschmähte, um der Geschmeidigkeit und des Sprachreichtums willen auch das nachbiblische Schrifttum heranzuziehen. Und dieser Wandlung der Form entsprach auch die Weiterung der Gebiete, für welche das Hebräische Ausdrucksmittel geworden war. Allerdings war dieser Fortschritt von Rhetorik zur Logik, von Künstelei zu natürlichem Ausdruck, von Gelehrtensprache zur

gemeinen Verständlichkeit nicht rasch erreichbar und konnte sich nicht ohne Nachhilfe der befruchtenden Kritik vollziehen. Derjenige, welcher darin theoretisch wie praktisch sich ein bleibendes Verdienst erworben hat, war Salomon Moisejevicz Abramovicz (Schalom Jakob, Mendele Mocher Spharim). Dichterische Neigungen, eine scharfe Beobachtungsgabe, eine tiefe Kenntnis des Lebens der russischen Juden, welches er auf seinen Wanderungen von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf studiert hatte, befähigten ihn wie keinen zweiten zum Milieuschilderer des Volkes. Allein er wollte auch das Volk zu der allgemeinen Bildung führen, wie er selbst alles tat, um diese Lücken seines Wissens auszufüllen. Unter Leitung der Tochter des Schriftstellers A. B. Gottlober und durch eigene Kraft hatte er sich die russische Sprache, Arithmetik und andere Wissenszweige angeeignet, bestand das Lehrerexamen in Kamenez-Podolsk und wurde Lehrer an der dortigen Kronschule. Seiner Überzeugung von der Notwendigkeit der Erlernung der russischen Sprache und des Profanwissens gab er in der 1860 erschienenen Sammlung von Aufsätzen „Mischpat Schalom“ und deren Fortsetzung „Ajin Mischpat“ Ausdruck, welche sich gegen das Herkömmliche in der Literatur wandten und den ersten Versuch einer großzügigen Kritik bedeuteten.[536]) Dieser Weckruf hatte auch andere Geister angefeuert, so Mendeles Landsmann A. Paperna, welcher in zahlreichen Zeitschriften, vor allem in der Abhandlung „Kankan chadasch male jaschan“ (1867) gegen die klassisch sich gebärdende Rhetorik in der hebräischen Literatur Sturm rannte, die Berücksichtigung ästhetischer Gesichtspunkte, Einfachheit und lebensvolle Wahrheit forderte.[537])

Diese Richtung, für welche D. J. Pissarevs „Scholastik des neunzehnten Jahrhunderts“ das neue Evangelium geworden war, welche den „utilitaristischen Realismus“, den Glauben an die unverwüstliche Kraft der Aufklärung, das Streben nach Befreiung der Persönlichkeit vom patriarchalischen Joche zum Leitmotiv ihres Handelns proklamierte, hatte in Abraham Uria Kovner (Arkadij Grigorevicz), dem „jüdischen Pissarev“, einen ausgezeichneten literarischen Vertreter gefunden. Wie viele seiner Zeitgenossen hatte er sich schon als Schüler der Jeschibah in Mir heimlich mit der Lektüre verpönter Schriften befaßt. Er verließ dann Weib und Kind, um in Kiev frei seinen wissenschaftlichen und literarischen Neigungen leben zu können. In der kritischen Abhandlung „Dawar el sophre Jisrael“ (1864) und in der Schrift „Cheker Dawar“ vertrat er Anschauungen, die in der hebräischen Literatur einen Sturm hervorriefen. Eine Flut von Erwiderungen wollte ihn ob seiner Ketzereien als Ausgeburt der Hölle verdammen, und nur der Publizist M. G. Margolis wagte für ihn eine Lanze zu brechen. Kovners Kritik richtete sich gegen die hebräische Literatur, der er die Vollwertigkeit absprach, weil sie lebensfremd, verständnislos für die Seele des Volkes, durch eine an Fetischismus grenzende Anbetung in den Himmel gehoben und sich unfähig erwiesen hat, die geistigen Bedürfnisse des Judentums zu erkennen und zu befriedigen. Nicht die hebräischen Idealisten, sondern nur jene Realisten, die sich von Nütz-

lichkeitserwägungen leiten lassen, in der Schönheit und den Idealen keinen Selbstzweck, sondern lediglich ein Erziehungsmittel sehen, vermögen solche Aufgaben zu leisten. Und Ähnliches gelte von der Haskalah, welche auch den Menschen nicht die ewige Glückseligkeit und lebendige Seele, sondern nur eine tote Idee, abstrakte Gedanken zu geben vermochte. Diese Angriffe machten tiefen Eindruck. Am entschiedensten lautete A. Gottlobers Antwort in seinem Pamphlet „Igeret zaar baale chajim“ (1868), das den Standpunkt der Maskilim rechtfertigen wollte und in gehässigem Tone gegen die Nihilisten unter der jüdischen Jugend, welche nichts Heiliges, Ideales und Erhabenes kennen, sich ereiferte. Verbittert durch solche Erfahrungen, die ihm ein Beweis unheilbarer Verständnislosigkeit schienen, wandte sich Kovner von der hebräischen Literatur mehr und mehr ab. Durch eine leichtsinnige Handlung im Kontor des Petersburger Bankiers Sack, bei dem er in Diensten stand, verwirkte er schwere Strafe, wurde nach Sibirien verbannt und fristete nach seiner Rückkehr als Mitarbeiter obskurer Blätter ein kärgliches Dasein.[526])

Diese kritische Richtung war in ihren Übertreibungen wohl etwas zu hart mit dem Bestehenden ins Gericht gegangen, sie hatte seinen Wert unterschätzt und absichtlich oder aus Vorurteil den Nutzen verkleinert, welchen das Volk daraus schöpfte. Darum hat sie den Entwickelungsgang der hebräischen Literatur nicht gerade sehr tief beeinflußt. Das zeigte in drastischer Weise die Ausbreitung des Tendenzromans, dessen ausgezeichnetster Vertreter Abraham Mapu (geboren 1807 in Wiljampol bei Kovno, gestorben 1867 zu Königsberg i. Pr.) war. Innig vertraut mit dem jüdischen Leben, das er in seinen mannigfachen Äußerungsformen früh auf sich hatte wirken lassen, anfangs zu grübelnder Kabbalistik neigend, dann im Verkehre mit den Aufklärern in Rossijeni zum Maskil geworden, betätigte er sich als Lehrer in dieser Stadt, in Wilna und Kovno. Ganz besonderen Einfluß übte auf ihn der bekannte Schriftsteller Senior Sachs, der ihn zur Beschäftigung mit der Literatur anregte. Das wurde ihm erst möglich, als er durch Unterstützungen seines Bruders unabhängig von materiellen Sorgen geworden war. Sein Erstlingswerk, der im Jahre 1852 erschienene idyllische Roman „Ahawath Zion“, bedeutete zugleich den ersten Versuch einer modernen künstlerischen Darstellung des jüdischen Lebens in der hebräischen Literatur, welche bis dahin fast nur die wissenschaftliche Untersuchung, die polemische Behandlung, die Satire gekannt hatte. Indem der Dichter in diesem Werke wie in seinem ähnlich angelegten, 13 Jahre später erschienenen Roman „Aschmath Schomron“ durch farbenprächtige Schilderung der Schönheit und Einfachheit der patriarchalischen Zeiten den Gestalten, welche der Jude nur aus dem Cheder kannte, poetische Verklärung verlieh, die Pracht der ländlichen Natur Palästinas, die Herrlichkeit der Gottesstadt Zion mit ihrem geschäftigen Treiben vor dem geistigen Auge des Lesers erstehen ließ, für die naive Liebe Tamars, der Tochter Jedidjas, zu dem Hirten Amon, und des Teman, des Bruders der Tamar, zu der Schnitterin Penia die Gemüter zu erwärmen, die Großzügigkeit

und Erhabenheit des national-religiösen Lebens an den festlichen Wallfahrten nach der Hauptstadt darzutun suchte, wollte er zu dem Vergleiche der biblischen Periode mit der Öde und Phantasielosigkeit der Gegenwart anregen. In einem Milieu, das alles, Natur, Gefühl, Verstand unter das Joch der Torah beugte, in einer Literatur, die an schöngeistigen Schöpfungen völlig verarmt war, deren ganze Kunst sich in mangelhaften Übersetzungen fremdsprachlicher Werke erschöpfte oder einige jammervolle Originalarbeiten wie „Esther“ von Halpern oder Breslaus „Jalduth wewachruth“ oder Troplowitz „Malkuth Schaul“ zustande brachte, während nur ganz vereinzelte Ausnahmen (wie Erter und Wessely) ein das Durchschnittsmaß wenig überragende Leistungen aufzuweisen hatten, und die spärlichen Talente entweder noch gar nicht oder jedenfalls nicht in vollem Maße zur Geltung gelangen konnten, bedeutete der Roman „Ahawath Zion“ eine Sensation nicht nur wegen der neuen Form, sondern wegen des künstlerischen Gehaltes, wegen der Lebensfrische, die jeder Zeile entströmte, wegen der Sehnsucht nach Natürlichkeit und Schönheit, wegen der erzieherischen Tendenz, durch welche der Dichter das jüdische Leben von seiner Versteinerung befreien wollte. Gewiß, J. B. Levinsohn und die Wilnaer Maskilim hatten das gleiche Ziel wie Mapu im Auge, aber sie riefen nur den Verstand an, während dieser an das Gefühl appellierte und dadurch tieferen Eindruck üben konnte. Freilich fehlt auch an Mapus Werken der Schatten nicht. Wenn er gleichwohl freimütig viele trübe Seiten des Volkslebens darzulegen bestrebt schien, so macht doch die ganze Schilderung bisweilen einen etwas plumpen Eindruck durch die aufdringliche Verteilung guter und böser Eigenschaften bei den einzelnen Gestalten, die tendenziöse Zuspitzung der Ereignisse, den Mangel an tieferen psychologischen Zusammenhängen und die absichtlich in biblischem Tone gehaltene Sprache.

Ungleich lebendiger und anziehender für die realistisch gestimmte Jugend war Mapus späteres Werk „Ait Zawua“ (1857—69), das allerdings auch nicht ganz frei von stilisierter Manier und Übertreibungen die negativen Seiten des jüdischen Volkslebens, und namentlich den Kampf der älteren und neueren Generation, in grellen Farben schildert. Er führt alle die häßlichen, kulturwidrigen, unaufrichtigen Gestalten, die auf dem Boden des Ghettos erstanden, dem Leser vor Augen, um einen natürlich mit den Augen des blinden Lobredners geschauten Preisgesang auf die Vortrefflichkeit der Haskalah anzustimmen. Hatte schon „Ahawath Zion“ die Jugend mächtig gepackt, so schlug sie Mapu mit seinem „Ait Zawua“ völlig in seinen Bann. Die alten Hüter der Gläubigkeit fühlten, welche Gefahr ihnen von dem Schaffen dieses Mannes drohte, von den Kathedern der Lehrhäuser und den Kanzeln der Synagogen wurden heftigste Proteste laut, ein Anonymus bekämpfte in einem Pamphlet unter dem wenig glücklich gewählten Titel „Worte der Wahrheit und des Friedens“ mit höchst unsauberen Waffen den Dichter, und die Bezeichnung „Mapka“ wurde mit Ketzerei identifiziert. Noch heftigerem Widerstande begegnete Mapus zehnteiliger Roman „Choze Chezjonot“, eine Schilderung der Zustände während

der Chmielnickischen Verfolgungen und der sabbatianischen Bewegung, der vom Zensurkomitee auf die Anzeige von einigen Orthodoxen untersagt wurde und trotz aller Bemühungen nicht freizubekommen war, abgesehen von einigen Bruchstücken, welche am Schlusse von „Ajit Zawua“ abgedruckt sind. Trotz aller Schwächen haben Mapus Werke für die hebräische Literatur eine klassische Bedeutung erlangt. Durch die Darstellung der biblischen Zeiten, durch die Wiederbelebung der biblischen Sprache, welche das Kolorit der geschilderten Epoche drastischer unterstreichen sollte, haben sie in der Jugend, die in dem aufklärerischen Wirrwarr zu ersticken drohte, lebendiges Interesse für das historische Judentum geweckt. Der Roman „Ahawath Zion“ wurde in einige Sprachen übersetzt und hat viel zur Verbreitung der hebräischen Sprache, für welche Mapu noch durch Schaffung von Lehrbüchern tätig war, beigetragen. Mapu gehörte auch zu jenem Typus der Maskilim, der ganz im Geiste der deutschen Haskalah herangebildet, dem russischen Leben stark entfremdet war. Er kannte die deutsche und französische Sprache, ob auch die russische, wissen wir nicht; sicherlich war er mit der russischen Literatur gar nicht vertraut. Aber er war doch wohl der erste, der der hebräischen künstlerischen Literatur einen Lebenshauch einflößte, sie, ihre Stoffe aus dem abstrakten Höhenfluge eines ausgeklügelten Kosmopolitismus in die Niedrigungen des warmen Lebens führte, der den Wirklichkeitssinn in der jungen Generation weckte, die Brust zu freierem Atmen bewegte, den Schönheitssinn anregte, wie kaum einer vor ihm.[539])

Was Mapu wegen seiner teilweisen gesuchten Klassizität nicht erreicht hat, nämlich ein wahres Spiegelbild des gewaltigen Seelenrisses, welcher die Herzen der heranwachsenden Generation gespalten hatte, den Zeitgenossen vor Augen zu führen, das hat S. Abramowicz (Mendele Mocher Spharim) in seinem Roman „Haawot wehabanim“ glänzend zustande gebracht. Mendele war in seinem Schaffen von früh auf eine abgeklärte Natur, frei von allem erkünsteltem Pathos und richtungsloser Sentimentalität. Wie er nicht durch phantastische Schilderungen, sondern durch naturwissenschaftliche Belehrung den jüdischen Lehrer erziehen wollte, indem er für ihn die Naturgeschichte von Professor Lenz ins Hebräische übersetzte (תולדות הטבע) — ein durch das Fehlen einer geordneten Terminologie überaus schwieriges und deshalb doppelt verdienstvolles Beginnen — so war auch sein Roman durchaus realistisch abgestimmt. „Väter und Söhne“ zeigte in drastischen Bildern das Ringen der jungen, von der Aufklärung ergriffenen Generation der Söhne und der alten, den an starren Gesetzesbuchstaben haftenden Vätern. Die Darstellung ist nicht frei von tendenziöser Färbung, immerhin aber durch den Stil künstlerisch wertvoll. Ein Volksbuch ist es nicht geworden, und erst spätere Zeiten haben ihm den gebührenden Rang in der hebräischen Literatur zugeteilt.[540])
Als Vorkämpfer in dem Kampfe um die neuen Ideale trat auch der Poet Jehuda Leib Gordon (1830—1892) rühmlich hervor. Ein Schüler Chajim Vološinskis, früh mit der Aufklärungsbewegung und ihren bedeutendsten Vertretern in engster Fühlung, Zögling der Wilnaer

Rabbinerschule, dann selbst Lehrer an der Kronschule in Poniewiecz, zeigte Gordon bereits im jugendlichen Alter eine reiche poetische Begabung. Sein Gedicht auf den frühen Tod Micha Josef Lebensohns, das biblische Poem von David und Michals Liebe (אהבת דוד ומיכל) und die ersten Fabeln (משלי יהודה) führten ihn als eine originale Erscheinung in die hebräische Literatur ein. Die Fabeln zumal, denen eine literarhistorisch bemerkenswerte Einleitung in didaktische Poesie und Spruchweisheit vorangeht, erregten als ein ganz neues Genre Aufsehen. Obschon nur ein geringer Teil von Gordon selbst herrührt, die meisten Fabeln Umarbeitungen aus Äsop, Lafontaine, Krylov sind, so fanden sie doch ihren Leserkreis. Die im Jahre 1868 erschienenen Liedersammlung (שירי יהודה) erregte wegen ihrer Sprache und wegen des mutigen Protestes gegen die Stagnation im Judentum großes Aufsehen. Mit dem Feuer seines Temperamentes wandte er sich gegen alles Morsche und Rückständige und forderte die Erhebung des Individuums und des Volkes aus dem Staube der Knechtschaft nach dem alten Motto der Haskalah: „Sei Mensch auf der Gasse, Jude daheim“, d. h. werde russischer Bürger im öffentlichen, bleibe dabei aber Jude im privaten Leben. Aus dieser Stimmung entstand Gordons berühmter Weckruf an sein Volk (הקיצה עמי 1863), welcher wie der Schmerzensschrei einer einsamen, unverstandenen, gequälten Seele klingt. Neben einer reichen publizistischen Tätigkeit an vielen Zeitschriften und neben dem Amte als Sekretär der Petersburger Aufklärungsgesellschaft schuf er immer neue poetische Werke. Die im „Haschachar“ erschienenen „Zeitgenössischen Lieder“ und „Kleinen Fabeln für große Kinder“ (משלים קטנים לילדים גדולים) waren voll scharfer, vernichtender Spitzen gegen den Rabbinismus und das orthodoxe Judentum; ihnen schlossen sich die Skizzen aus dem chassidischen Leben (עולם מנהגו) an. Der Haß der angegriffenen Parteien trug ihm Denunziationen ein, auf Grund deren er wie ein gemeiner politischer Verbrecher zur Deportation verurteilt wurde, aus welcher er erst nach langen Bemühungen zurückkehren konnte.

Wenn auch Gordon die Liederkunst mit besonderer Vorliebe pflegte, so war er doch ein eigentlicher Lyriker nicht. Sein Schaffen war viel zu sehr von Rhetorik und Pathos durchwoben, selbst dort, wo der Stoff die reine Sangeskunst ohne weiteres zugelassen hätte. Seine Stärke zeigte sich in der „hebräischen Marseillaise“ (הקיצה עמי), dem oben erwähnten Weckruf an sein Volk, oder in den farbenprächtigen Schilderungen von der Zeit der Verbrüderung Israels mit den anderen Nationen (במצולות ים, דרך בת עמי), in den polemischen Gedichten gegen die Irrungen der geistigen Führer des Volkes (בין שני אריות). Den Gipfel erreicht sein Pathos, wenn er von den wunden Stellen der Volksseele, den düsteren Schattenseiten des nationalen Lebens spricht; dann überschäumt seine Leidenschaft, und er wird zum Ankläger seines eigenen Volkes. Schonungslos reißt er den Heuchlern die Maske von den Augen, wühlt in dem eigenen Schmerz (בעלות השחר), vernichtet die Schmarotzer (שני יוסף בן שמעון), klagt über das Los des jüdischen Weibes (קוצו של יוד) und fordert im Namen des Lebens die Verdrängung der Hierarchie und Theokratie, statt der Übung religiöser Formen und der Gottesfurcht

Freiheit und Glück der Nation (צדקיהו בבית הפקודות). „Mit Galle und Tränen“ sind, wie Gordon selbst sagte, seine Gedichte geschrieben, die mehr durch ihre Form als durch den Inhalt einen klassischen Rang in der hebräischen Literatur einnehmen. Diese Fülle des Ausdrucks, die sich mit den Jahren steigerte, je mehr der Dichter die biblischen Wendungen durch den Wortschatz des Midrasch und des Talmud zu bereichern bemüht war, diese leidenschaftliche Spannung der Seelenstimmung und die drastische Charakteristik gewisser Seiten des jüdischen Lebens waren in solcher Meisterschaft dem hebräischen Lesepublikum noch nicht begegnet. Und doch wird der künstlerische Wert von Gordons Dichtungen beeinträchtigt durch die Tendenz, in deren Diensten sie standen, die rationalistische Aufklärung, deren geradlinige Entwickelung, wie der Dichter mit Recht fürchtete, alle Früchte seiner Strebens zu Grunde richten würde. Wenn er in Begeisterung für russische Sprache und Kultur die Erkenntnis ihrer Notwendigkeit und Nützlichkeit seinen Volksgenossen predigte, so mußte er, der hebräische Poet, welcher die hebräische Sprache „die ewig getreue Sklavin“ nannte, sich selbst die Frage vorlegen, für wen er sich denn mühe (למי אני עמל) und verzweifelt ausrufen, daß er vielleicht der letzte Zionssänger sei und seine Gemeinde die letzte, die ihn zu lesen verstehe. Dieser Pessimismus war freilich arg übertrieben und die bitteren Worte, die Gordon unter dem Eindruck der Leichenfeier des russischen Dichters Nekrassov schrieb, haben sich nicht bewahrheitet. „Auch ich — rief er aus — wollte meinem Volke ein Nekrassov sein und versuchte, durch die Kraft meines Wortes seine Fesseln zu brechen und durch meinen Sang seine drückenden Mauern einzureißen.... Doch mein Volk ist taub und töricht, und mein Tod wird nicht Nekrassovs Tod gleichen. Mich wird man nicht mit Blumen überschütten; es ist schon genug, wenn man mir nicht die Dornenkrone aufdrückt und mein Grab mit Steinen bewirft.“ Was Gordon nicht ahnen, und obschon er die ersten Anfänge miterlebte, nicht recht begreifen konnte, war die Entwickelung der nationalen Bewegung, die auch den Dichter wieder zu verdienten Ehren brachte.[561])

So ganz an der Oberfläche, wie vielleicht Gordon wähnen mochte, haftete der Wunsch nach Reform des jüdischen Lebens durchaus nicht. Und wenn er auch einer Nachahmung der religiösen Strömungen in Deutschland, der Reformbewegung und der von Kritik der Religion geschwängerten Atmosphäre der deutsch-galizischen Haskalah seine Entstehung verdankte, so war er doch stark und nachdrücklich genug, um auch andere zu gleichem Ziele anzueifern. Einer seiner ausgezeichnetsten Repräsentanten war M. L. Lilienblum (1843—1910). Mit reicher Kenntnis der Quellen ausgestattet, war er zum Lehrer der Jugend berufen; er scheute sich nicht, seine freien Überzeugungen auf diese zu verpflanzen und räumte an der von ihm geleiteten Talmudschule nicht nur der Kritik vollen Spielraum ein, sondern förderte auch durch Anlegung einer Bibliothek die „ketzerischen“ Neigungen seiner Schüler, was die Orthodoxie gegen ihn aufbrachte, die ihm ohnehin wegen seiner ersten literarischen Versuche (poetische Zusammenstellung

der 613 Glaubensartikel הערות ותיקונים herausgegeben von der Gesellschaft מקיצי נרדמים), grollte. Großes Aufsehen erregte seine Talmudkritik „Orchot Hatalmud" (erschienen 1868 in Hameliz), welche, beeinflußt von Levinsohns Serubabel und Krochmals „More nebuche haseman", zu beweisen suchte, daß der Talmud stets von dem versöhnlichen Geiste einer ausgleichenden Reform erfüllt gewesen und seine Lehrer die Vereinbarkeit mit dem Zeitgeiste erstrebt hätten. So müßten auch die modernen Rabbiner den Schulchan Aruch nicht bloß als toten Gesetzeskodex ansehen und seine Vorschriften mit den Forderungen des Tages in Einklang zu bringen suchen, weil nur dadurch in der Jugend die religiöse Tradition gefestigt werden könnte. Der Sturm, den diese Arbeit bei der Orthodoxie entfesselte, war gewaltig, und der Name „Herlichtsohn", den Lilienblum damals noch führte, galt als verfehmt. In Keidany wie der Pesthauch gemieden, siedelte er 1869 nach Odessa über, wo er in der freien nihilistischen Atmosphäre unter den Eindrücken der Schriften Černiševskis und Pissarevs aufatmete. Unverdrossen gegen die Auswüchse des Rabbinismus ankämpfend, die er u. a. in einer Satyre (1870 קהל רפאים) behandelte, war er nicht minder ein entschiedener Gegner jener seichten Aufklärung, welche dem Volke statt fruchtbarer Geistesnahrung einige rhetorische Brocken und philosophische Tüfteleien hinwarf. Allmählich kam er zu der Überzeugung, daß seine Idee von der Reform des Judentums wohl kaum eine geistige Revolution, die ihm vorschwebte, auslösen könnte, zumal sie doch von der modernen materialistischen Weltanschauung überholt sei. In seiner Autobiographie „Chatat neurim"[542]) (1876) legte er sein „großes Sündenbekenntnis" ab, die Beichte der quälenden Zweifel und des Ringens der zeitgenössischen Generation, die in einer kraftvollen, von aller Phraseologie freien und kühnen Sprache über das sterbende, patriarchalische Regime zu Gericht sitzt. Und was der „Ketzer" von seinem großen Vorbilde Elischa ben Abujah, nach welchem er seine kernigsten Satiren benannte, an Kritik der jüdischen Lebensfragen übernommen hatte, artete bei ihm doch nicht in Abfall, in die Wandlung zum „Andern" aus, sondern erfuhr eine Wendung zur Bejahung des nationalen Seins durch den Anschluß an die palästinophile Bewegung.[543]) — Aus gleichgestimmter, wenn auch nicht aus ebenso stürmischer Seelenbewegung war Perez Smolenskin (1842—1885), der Redakteur des „Haschachar", zur nationalen Bewegung gelangt. Auch er hatte unbefriedigt von dem alten Judentum, der Orthodoxie und dem Chassidismus den Krieg erklärt, auch er forderte die Erneuerung des alten, morsch gewordenen Gebäudes, aber er mußte nicht erst den Weg durch das Stadium der „Assimilation", durch den Anschluß an die außerjüdischen Geistesbewegungen betreten, um zu dem Ideal einer nationalen Regeneration zu gelangen. Seine Romane und publizistischen Arbeiten waren der Weckruf eines neuen Geschlechtes, das von der Orthodoxie und der unjüdischen Reform gleich weit entfernt, in der Entwickelung des „ewigen Volkes" als geistig historischer Individualität sein Ideal erblickte. Smolenskin hatte alle Phasen des Lebens eines armen Jeschibahbachurs durchgekostet, einen tiefen Einblick

in die Seele des Volkes gewonnen und war früh mit den modernen Strömungen durch den Maskil in seiner Vaterstadt „Idel-Apikores“ vertraut geworden. Bei alledem wahrte er sich doch die volle Unabhängigkeit seines Urteils. Wie er den Chassidismus, der ihm durch eigenes Erlebnis näher bekannt geworden war, bald kritisch erfaßte und mit allen Übertriebenheiten des entschiedenen Gegners seine Schäden und Schwächen herausfand, so trat er auch der Aufklärungsbewegung keineswegs blind gegenüber. In Odessa, wo er viel in Maskilimkreisen verkehrte, und in verschiedenen Orten, die er auf seinen Irrfahrten berührte, eignete er sich weltliches Wissen in weitestem Umfange und besonders Sprachkenntnisse an. Was ihn aber von der Aufklärungsbewegung trennte, war der assimilatorische Geist, der viele ihrer Anhänger erfüllte. Er fand in Zederbaum einen seelenverwandten Schriftsteller, in dessen „Hamagid“ Smolenskins erste bedeutenderen Arbeiten erschienen, wie die kritische Studie über Letteris Faustübersetzung (בקרת תחות), welche durch Stil und Diktion auffiel. Aber bald schuf er sich im „Haschachar“, den er in Wien herausgab, sein Organ, das den Kampf gegen alle von ihm erkannten Schäden des jüdischen Lebens mit dem echten Feuereifer der Jugend aufnahm. Wie er Frömmelei und Scheinheiligkeit der Gläubigen strenge von sich wies, so wollte er auch nicht den falschen Weg der Maskilim, welche Israel von seinem geistigen Erbe trennen, mitmachen. Nicht in der Angleichung an andere Völker, sondern in dem geistigen Selbständigkeitsstreben gleich ihnen sollte das Ideal des jüdischen Volkes bestehen. Des Territoriums beraubt, müsse das jüdische Volk als geistige Nation (עם רוח) fortbestehen durch die Pflege der nationalen Tradition und nationalen Kultur, insbesondere der hebräischen Sprache. Nicht die religiöse Reform, welche nur von den religiös Indifferenten ausgeht, die selbst keinen Boden mehr unter den Füßen haben, die die jüdische Nation zu einer Religionsgemeinschaft umfälschen wollen und die beiden Fundamente des jüdischen Lebens, die hebräische Sprache und das Messiasideal, zu Grunde richten, bilde das Heil. Ohne hebräische Sprache gibt es kein Judentum, und ohne dieses kein jüdisches Volk, und das Messiasideal ist das Symbol, welches alle Juden, ob sie nun darin eine geistige oder eine materielle Wiedergeburt erblicken, einigt. Das alles übersieht die „Berliner Lügenaufklärung“, deren geistiger Vater Mendelssohn, fälschlicherweise das Judentum zu einer „Tat“ umstempelte, in ihm weniger einen Glauben sah und so einen dominierenden Platz dem Zeremonienkultus anwies, welcher nur ein Produkt des nationalen Strebens zur Selbsterhaltung sei. Man kann nach Smolenskins Meinung die Übung des Zeremoniellen ganz unterlassen und die Dogmen der Religion ablehnen und doch ein treues Glied der Nation bleiben. Die Bekämpfung dieses und anderer Irrtümer der Mendelssohnschen Schule verfeindete Smolenskin mit einem großen Teile der Aufklärer, die durch Gottlober in seinem „Haboker-Or“ vertreten waren. Aber Smolenskin wirkte dafür durch seine populären Romane auf die Jugend in den Jeschiboth. Seine lebhaften, packenden Schilderungen der mannigfachen Seiten des jüdischen Lebens wie

in dem großen Roman „Hathoe bedarke hachajim" und in anderen Tendenzromanen[544]) fanden ungeachtet ihrer durch die aufdringliche Tendenz und schreienden Effekte unkünstlerischen Form ein interessiertes Lesepublikum. Die Jugend war tief ergriffen und sah neue Wege vor sich, die ihr mehr positive Ideale zu bieten schienen als Orthodoxie und seichte Aufklärung, während die ältere Generation und die Konservativen, sowie die Chassidim Smolenskins Ablehnung der religiösen Tradition bekämpften und in seiner Polemik gegen Chassidismus und Kabbala, die er als „Quelle alles Aberglaubens" (אם כל סכלות) bezeichnet hatte, besonderen Anstoß nahmen. Eine Zeit lang dachte Smolenskin an eine Versöhnung mit den Konservativen durch einen etwas gemäßigteren Ton, aber er kam bald von diesem Opportunismus ab und warf sich ganz und gar in die Arme der nationalen Bewegung, für die sein Schaffen eine gewaltige Bedeutung erlangt hat.[545])

Smolenskins Werke haben vielleicht in ähnlicher Weise wie die vieler anderer hebräischer Schriftsteller (z. B. Braudes הדת והחיים, שתי הקצוות usw.) weniger literarische Bedeutung als eine tiefe soziale Wirkung durch Beeinflussung des Geisteslebens der jungen Generation ausgeübt. Das verdient um so mehr hervorgehoben zu werden, als nicht alle hebräischen Schriftsteller zu dem Ideal einer Rückbesinnung der Nation mitgewirkt haben, ja, viele in Konsequenz des Realismus der russischen Literatur einer billigen Versöhnung mit der Umwelt das Wort redeten. Zu ihnen müssen die jüdischen Sozialisten, die in der hebräischen Presse das Wort ergriffen, ebenso der Dichter der sozialen Frage David Jehuda Jehalel aus Minsk, welcher in seinen poetischen Ergüssen mehr publizistische Begabung als ursprüngliches Künstlertum zeigte, gerechnet werden.[546])

Die Entgegnung auf die einseitige Kritik der in religiösen Fragen negativ orientierten Schriftsteller konnte nicht ausbleiben. Die Vertreter des alten Systems scharten sich vornehmlich um die Zeitschrift „Halebanon"; sie haben auch mehrere Sammelbücher herausgegeben (so מלחמת בשלום). Unter ihnen ragt Lilienblums schärfster Gegner Jechiel Michael Pines hervor, welcher in weiterem und tieferem Sinne einer Versöhnung von Glauben und Lebenswirklichkeit das Wort redete. Der in dem Briefwechsel der beiden Männer, noch mehr aber in einem Buche „Jalde ruchi" von Pines betonte religiösromantische Standpunkt fand geringen Widerhall. Lediglich geschichtlich hat diese Anschauung ein Interesse.[547]) Jene Generation hebräischer Schriftsteller erblickte weniger im seelischen Moment als in der Verbreitung der Wissenschaften das Fundament für eine Regeneration des jüdischen Lebens. Aus diesem Gedankenkreis war Mendeles Übertragung der Lenzschen Naturgeschichte hervorgegangen. In solchen Bahnen wandelte auch Kalman Schulman (1821—1899), welcher sich früh durch seine ausgezeichnete Übersetzung des Romans von Eugen Sue „Les mystères de Paris" einen Namen geschaffen hatte. Eine ganze Reihe von historischen und geographischen Arbeiten, mitunter recht geschickte Kompilationen, die aus seiner Feder hervorgingen, haben nicht allein in der Aufklärungsbewegung einen wichtigen Rang

erworben, sondern auch durch ihre flüssige Sprache und geschickte, manchmal allerdings etwas gekünstelte Terminologie die Entwickelung der hebräischen Vulgärsprache günstig beeinflußt.[548]) Aus dem gleichen Streben wie Schulmann hatte auch Ch. S. Slonimski seine zahlreichen naturwissenschaftlichen Schriften herausgegeben und in der von ihm begründeten „Hazefirah“ populärwissenschaftliche Aufsätze veröffentlicht.[549]) Ein ungemein begabter Autodidakt und Popularisator naturwissenschaftlicher Forschungen war Zewi Hirsch Rabinowitz, der sich auch als Vorkämpfer für die Verbreitung des Handwerks unter den Juden und als tüchtiger Journalist manche Verdienste erworben hat.[550])

Weit ersprießlicher jedoch als diese Exkursionen in die allgemeinen Wissenschaften waren die in hebräischer Sprache edierten Schriften auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft im engeren Sinne. Zu ihnen gehören, um einige markante Erscheinungen hervorzuheben, Moses Aron Schatzkes „Hamaphteach“, eine etwas tendenziöse Deutung des talmudischen Legendenschatzes, von den Maskilim mit Begeisterung aufgenommen, von der Orthodoxie heftig bekämpft,[551]) Lasar Elieser Zweifels Darstellung des Chassidismus „Schalom al Jisrael“, von den Maskilim zu Unrecht als Verherrlichung des Zaddikismus verpönt,[552]) Simcha Pinskers Geschichte des Karäertums (לקוטי קדמוניות), für die der Autor die goldene Medaille von der russischen Regierung erhielt,[553]) Samuel Josef Fünns lexikalische, biographische und historische Arbeiten, sowie Herausgabe interessanter Handschriften,[554]) Schneor Sachs' Schriften, die ihm auch im Ausland viel Anerkennung schafften,[555]) die gelehrten Werke, Mathias Straschuns der zugleich als Sammler berühmt war und seine kostbare Bibliothek der Stadt Wilna überließ,[556]) die Forschungen Jakob Reifmanns[557]) und David Chvolsohns, der sich um der Karriere willen taufen ließ, sowie des nachmaligen Bibliothekars an der kaiserlichen Bibliothek in Petersburg, A. E. Harkavy,[558]) Ben Jakobs kapitale Bibliographie „Ozar haspharim“, von M. Steinschneider nach dem Tode des Autors herausgegeben.[559]) Weniger bedeutend sind Mandelkerns „Geschichte Rußlands“ und die schon an anderer Stelle behandelten Lehrbücher Leon Mandelstamms.[560])

Volksbücher im engeren Sinne des Wortes hat auch in dieser Periode die hebräische Literatur nicht geschaffen, sie war schließlich auf einen gewissen kleinen Kreis von Geistesaristokraten beschränkt geblieben. Der Sprache haftete noch zu sehr der Charakter der Gelehrsamkeit und Heiligkeit an, und man verband mit ihr nur zu leicht die Vorstellung eines fast ausschließlich im Dienste der religiösen Wissenschaften brauchbaren Ausdrucksmittels, auch mangelte es ihr vielfach an Gelenkigkeit und Nüchternheit. Alle diese Schwächen konnte die Sprache des Alltags, das Jiddische, leicht vermeiden, welches schon darum trotz anderer Mängel von vornherein zu einer wahrhaft populären Literatur prädestiniert war, wenngleich bis zu diesem Ziele noch viele Hindernisse zu überwinden waren. Steckte doch noch die traditionelle Antipathie der deutschen Haskalah gegen den „Kauderwelsch

Jargon“ den Aufklärern in allen Gliedern, und mit Verachtung blickten sie auf diesen rückständigen „Dialekt“. Schon die obenerwähnte Satire des Tobias Feder gegen Mendel Satonower, weil dieser der verachteten „Küchensprache“ sich bediente, zeigt die Stimmung unter den Maskilim ganz deutlich.[561]) In der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts waren nur wenige Werke in der Volkssprache entstanden, wie z. B. Chaikel Hurwitz Übersetzung der Campeschen „Entdeckung Amerikas“, die einen durchschlagenden Erfolg hatte und stellenweise bei den Frauen die Lektüre der religiösen Erbauungsliteratur verdrängte, J. B. Levinsohn, Satire „Hefkerwelt“, Salomon Ettingers Schauspiel „Serkele“ und einige Arbeiten von Gottlober.[562]) Erst seit den fünfziger und sechziger Jahren wurden durch namhafte Talente Produktion und Niveau wesentlich gehoben. Zu den Beliebtesten gehörte damals A. M. Dick (1807—1893), der nach einigen recht graziösen Versuchen in der hebräischen Literatur (ספרונה, מחזה מול מחזה, מסכת עניות) sich der jüdischen Literatur zuwandte. Seine volkstümlichen Erzählungen und Novellen in billigen Ausgaben, seine Sammlungen von Scherzen, Anekdoten, Sprichwörtern fanden einen begeisterten Leserkreis. Er war ein ausgesprochener Maskil, ohne den Dünkel der Maskilim zu teilen und durch seine Originalität überaus populär. Noch heute werden viele Anekdoten von dem Autor der „Witzen und Spitzen“ und „Witzen über Witzen“ erzählt. Auch als Übersetzer deutscher und russischer Werke betätigte sich Dick mit Erfolg.[563]) Ein anderer Aufklärer, aus chassidischem Milieu stammend, war Israel Axenfeld, dessen Poesien, Novellen und Romane hochinteressante Schilderungen des jüdischen Volkslebens enthalten, oft aber des künstlerischen Schliffes entbehren. Er konnte seine Arbeiten anfangs aus Mangel an Mitteln nicht drucken, und sie kursierten deshalb von Hand zu Hand.[564])

Wahrhaft epochemachend in der jüdischen Literatur wirkte Mendele Mocher Spharim. Aus dem unversiegbaren Born des Volkslebens, mit welchem er wie wenige verbunden war, schöpfend, mit einer unvergleichlichen Darstellungskunst begabt, in einem schier unermeßlichen Wortschatz verschwenderisch schwelgend, schuf Mendele, „der Bücherverkäufer“, der „Kolporteur“, seine herrlichen Novellen und Milieuschilderungen. Seine scharfe Beobachtungsgabe, die sich mit einer Dosis auslaugenden Spottes und einem feinen abgeklärten Humor paarte, befähigte ihn tiefer in die Seelenfalten, in die Leiden und Freuden der kleinen jüdischen Welt zu dringen, als dies seine oft oberflächlich und allzu leichtfertig urteilenden Genossen aus den Maskilimkreisen taten. Dabei zeichnete ihn eine außerordentliche Produktivität aus, die zwar nicht immer in der gleichen Art schöpferisch wirkte, doch aber keineswegs in ermüdende Wiederholungen verfiel. Er hatte sich zuerst in der hebräischen Literatur versucht, aber was er trotz aller Bedeutung hier in der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit geschaffen hat, steht weit hinter seinen Schöpfungen in der Volkssprache zurück. In ihr ward er zum unvergleichlichen Meister, zum „Seide“ (Großvater), welcher der Lehrer und Wegweiser einer ganzen Schriftstellergeneration wurde. In ihr fühlte sich seine Schöpferkraft frei von

allen den traditionellen Hindernissen, denen er in der hebräischen Sprache begegnete. Ja, noch mehr, sie ward für ihn der Anstoß zu späterer Rückkehr zur hebräischen Literatur, in welcher er nicht minder als in der jüdischen Volksliteratur neue Bahnen eingeschlagen hat, die Sprache unendlich bereicherte und einen einzigartigen Stil schuf, der unter dem Einfluß des Jüdischen durch Lebendigkeit und Eigenartigkeit sich auszeichnete. Mendele war gewiß ein Schüler der „Haskalah", aber mehr als dies ein echter Künstler, der das Leben nicht durch die Brille einer formalen und schematischen Anschauung betrachtete, sondern in seiner vollen Breite und Tiefe. Darum ward Mendele trotz aller seiner Treue zur Aufklärung kein „Maskil", und trotz aller seiner tiefen Empfindung für den Schmerz seines Volkes kein Zionist. Er mußte als Künstler solche parteimäßige Beschränkung von sich weisen und dem Kampfgeschrei der Maskilim gegen Rabbiner, Chassidim und Zaddikim fernbleiben, weil dies nur die Außenseite des Problems berührte. Das Leben, wie es ist, die Judengasse, das war der Boden, mit welchem seine Seele durch tausendfältige Bande verstrickt war. In ihrer Darstellung hat er eine unvergleichliche Klassizität erreicht, wie keiner vor noch nach ihm. Er verschmähte es, den Kampf gegen die Rückständigkeit, die er nicht mit den Augen der vernünftelnden Maskilim sah, mitzumachen, sondern schilderte die mannigfachen Seiten des jüdischen Lebens, den politischen und sozialen Druck, das jammervolle Steuersystem, die wirtschaftliche Ausbeutung, die Grausamkeiten der Rekruteneinziehung und alle die Einzelerscheinungen der nationalen Tragödie, das unstete Irren und Wanderdasein der Juden, als dessen Symbol jene abgehärmte, blutleere, kraftlose Schindmähre in der Erzählung „Die Kljatsche" erscheint. Mendeles Geschichten, wahre Kabinettstücke der Kleinkunst, enthalten nur wenig Handlung; der Hauptwert liegt in der scharfen Charakteristik der Figuren und Verhältnisse, die denn auch mit beweglicher Lebendigkeit vor den Augen des Lesers erstehen. Alles schildert Mendele mit tiefer Empfindung und bleibt doch objektiv genug, um Licht und Schatten gleichmäßig zu verteilen. Er will vor allem zum Volke in seiner Sprache reden, ihm die Werte der Vergangenheit und das Leben der Gegenwart verständlicher machen.[565])

Neben ihm verschwinden fast alle anderen Jargonliteraten jener Zeit. Ein trefflicher Humorist und Kenner des jüdischen Lebens war J. J. Lipezki, der die chassidische Welt in lebhaften Farben geschildert hat und selbst in orthodoxen Kreisen Anklang fand. Er gab später in Lemberg eine Zeitung „Jisroelik" mit A. Goldfaden, in Amerika das Blatt „National" heraus.[566]) Als scharfer Gegner des Chassidismus und lebhafter Anhänger der Haskalah wurde Michael Gordon, Schwager J. L. Gordons, bekannt. Seine Lieder „Steh oif mein Volk", „Die Bad un derzu andere scheine idische Lieder" usw. haben seinen Namen sehr populär gemacht.[567]) Die Verbreitung der Erzählungsliteratur hatte allmählich den alten, religiös orientierten Volksschriften besonders für das weibliche Geschlecht, den Boden entzogen und das Bedürfnis nach Lektüre weltlichen Gepräges geschaffen. So entstanden

die unzähligen Liebesgeschichten, die Mord - Abenteuer - Detektivromane und andere Produkte zweifelhaften Kalibers, in denen einige Schriftsteller wie Schaikevicz (שומר) eine unheimliche Fertigkeit erlangt hatten.[568]) Eine auch im Dienste der Haskalah wirkende Einrichtung, die allerdings erst später zur rechten Geltung gelangte, war die Gründung der jüdischen Bühne, deren Entstehung an A. Goldfaden anknüpft. Nach etlichen Versuchen im Auslande, vor allem in Jassy, hatte er in Südrußland kleine Trupps organisiert, welche an Stelle der Possen und Hanswurstiaden der Badchanim und Marschalliks mit ihren Improvisationen regelrechte Stücke ihrem Publikum bieten sollten. Goldfaden war dabei in einer Person Direktor, Regisseur und Autor. Den Mittelpunkt der jüdischen Theaterunternehmungen bildete Odessa, von aus wo einzelne Trupps nach Moskau, Charkov, Petersburg wanderten. In Warschau traten sie als „deutsches" Theater auf, vielleicht, weil sie ihre Stücke weniger in regelrechtem Jiddisch, als in einem verhunzten Deutsch aufführten. Die Erfolge dieser Unternehmungen waren recht zufriedenstellend, obwohl es angesichts der behördlichen Schwierigkeiten keineswegs einfach war, die Konzession zu erlangen, auch die Beschaffung des Personals und der technischen Behelfe wurde nicht leicht. Anfangs traten nur Männer als Akteure auf, später wurde dies Prinzip durch ein Waisenmädchen durchbrochen. Nach dreijährigem Bestande mußte das Theater infolge behördlichen Verbotes in Rußland eingestellt werden; viele Schauspieler, von denen manch einer Berühmtheit erlangte, gingen nach Amerika, wo sich ihnen ein unbegrenzter Wirkungskreis eröffnete.[569]) Das Theater im Dienste der Haskalah hat eine nicht minder starke, bisweilen noch stärkere Wirkung geübt als das geschriebene Wort. Die Bühne, die rasch ein empfängliches Publikum fand, weil sie ja mit primitiven Instinkten, mit Schaulust und Sensationskitzel rechnen durfte, ward die Stätte, von der aus die neuen Ideen wirksamer und eindrucksvoller verkündet werden konnten. Keiner hat dieses Mittel so ausgezeichnet zu meistern verstanden, wie Jakob Gordin, dessen Blüte erst in eine spätere Periode der Haskalah fällt.[570])

Als Waffe im Kampfe um die Volksaufklärung war auch eine jüdische Literatur in der Landessprache entstanden. Sie hatte in Belletristik und Publizistik Ausgezeichnetes geschaffen, das berechtigtes Aufsehen in weiten Kreisen erregte. Einer ihrer vortrefflichsten Vertreter war der schon als Redakteur russisch-jüdischer Organe genannte O. A. Rabinovicz. Ebensosehr wie durch seine publizistischen Arbeiten hat er sich durch seine belletristischen Schöpfungen bekannt gemacht. Die kulturgeschichtliche, auch ins Deutsche übersetzte Erzählung „Strafnoi" schildert in ergreifender Weise das Martyrium der züdischen Soldaten, besonders der Kantonisten; eine andere Erjählung, „Der ererbte Leuchter", zeigt die Machtlosigkeit der Juden an dem Schicksale zweier jüdischer Matrosenwitwen, deren Männer im Krimkriege gefallen sind, und die nun das Wohnrecht verlieren, und an der einzigen Habe, die ihnen geblieben ist, dem ererbten Leuchter, besonders, wenn er am Freitagabend mit seinen Dreikopekenkerzen

erstrahlt, die Erinnerung an vergangene glücklichere Tage auffrischen. Auch der Roman „Kaleidoskop“, ferner die „Humoreske“ „Wie Reb Chajim Schulim Feiges aus Kischinev nach Odessa reiste und was mit ihm geschah“ und mehrere andere erfreuten sich großer Beliebtheit.[371]) Einen gleichstrebenden Genossen fand Rabinovicz in Ilja Oršanski (1846—1875), einem der begabtesten und erfolgreichsten Publizisten, der in der Vollkraft seines Schaffens dahingerafft wurde. Mit gründlichen Kenntnissen des jüdischen Schrifttums und der europäischen Bildung ausgestattet, ging Oršanski daran, in Aufsätzen und Untersuchungen das rechtliche und wirtschaftliche Leben der russischen Judenheit darzustellen. Seine Hauptwerke „Die Juden in Rußland“ und „Russische Gesetzgebung über die Juden“ sind hervorragende Proben seines großen Talents und unentbehrliche Hilfsmittel zum Studium der Geschichte der russischen Judenheit. Oršanskis politisches Ideal war wie Rabinoviczs die Russifizierung der Juden, obschon er selbst nach Erziehung und Art viel tiefer als dieser im Judentum wurzelte und sich vermutlich bei konsequenter Weiterentwickelung seines inneren Standpunktes in jüdisch-politischen Fragen wie Smolenskin zum Nationaljudentum bekannt hätte. Freilich war er sich dessen kaum deutlich bewußt, aber die Eindrücke, die der Progrom 1871 in Odessa auf ihn machte, lassen immerhin tiefer blicken.[372]) Ähnlich war auch der von Leon Ossipovicz Levanda (1835—88) vertretene Standpunkt, den er in seinen zahlreichen Werken ausdrückte. Als „gelehrter Jude“ in Minsk und später in Wilna wirkend, schrieb er tendenziöse Schilderungen des Lebens der russischen Juden, aus denen die Stimmung unter den radikalen Maskilim sehr deutlich spricht. Die gleichen Ideen entwickelte er in vielen Aufsätzen, und in dem Roman aus der Zeit des polnischen Aufstandes („Bittere Zeit“). Er näherte sich später unter dem Eindrucke der Erfahrungen, die er während seiner Tätgikeit in der Wilnaer Kommission und während der Progrome (1881) gemacht hatte, der palästinophilen Bewegung, ohne sich auf den nationaljüdischen Standpunkt festzulegen. Seine teilweise ausgezeichneten Milieuschilderungen aus der Kantonistenzeit und die von ihm geleitete „Jüdische Bibliothek“ sind von großer literaturgeschichtlicher Bedeutung.[373]) Noch radikaler als die Vorgenannten vertrat die Russifizierung Grigorij Isakovicz Bogrov (1825—1885) in seinen Tendenzromanen „Memoiren eines Juden“, „Der Häscher“, „Ein hebräisches Manuskript“. Er schildert das jüdische Leben grau in grau, sein Ideal ist der „kosmopolitische Jude“, als dessen Repräsentanten er sich selbst bezeichnet. Er bekannte ganz offen in einem Briefe an Levinsohn, daß ihn nur die unschuldigen Leiden seiner Brüder vor der Flucht ins andere Lager zurückhalten. Aber wenige Monate vor seinem Tode, als er in Abgeschiedenheit von aller Welt einsam in einem Dorfe lebte, ließ er sich angeblich aus familiären Gründen taufen und wurde auf dem christlichen Friedhofe beerdigt.[374]) Dieser Schritt mutet wie das Symbol einer sterbenden Zeit an, die den Weg zum Volke nicht finden konnte, und darum einem neuen Gedanken, der nationaljüdischen Idee, den Platz räumen mußte.

Zwölftes Kapitel.

Die nationale Bewegung und die Haskalah. Die Entwickelung der hebräischen Literatur unter dem Einflusse dieser Synthese. Die bedeutendsten Repräsentanten dieses Gedankens. Achad Haam's System. Der Geist der „jiddischen" Literatur in den letzten Dezennien. Die Gefahren der extremen Assimilation, Austrittsbewegung. Der Ausbau des Schulwesens. Die Juden in den allgemeinen Lehranstalten, jüdische Schulen. Die letzten Stadien der religiösen Reform in Rußland. Soziale Bewegungen und Haskalah. Stellung der Haskalah im Geistesleben der russischen Judenheit.

In jugendlichem Ungestüm hatten die Pioniere der Aufklärung alle Schranken durchbrochen, mit denen unselige Tyrannei ihnen den Weg zum Lichte versperren wollte. Nicht vergeblich waren die Opfer von ihnen dargebracht und mit berechtigtem Stolze durften sie sich des Siegerpreises freuen. Aber ein bitterer Tropfen hemmte ihren lauten Jubel und mischte Zweifel in ihre Begeisterung. War die Parole der Russifikation, auf welche sie so starke Hoffnungen gesetzt hatten, wirklich das Heilmittel, das den kranken Körper des jüdischen Volkes wieder genesen machen konnte? Die alte jüdische Kultur schien dem Untergange geweiht, aber wo war die neue, belebende Kraft, welche mit gleicher Intensität wie der starke Glaube der Väter die Seelen in Einheit binden konnte? Drohender innerer Verfall, äußere unveränderte der Lage, das war das Ergebnis des Traumes, den die besten Köpfe der russischen Judenheit im Herzen getragen hatten. Und doch, dieses Volk, das immer wieder gleich dem Phönix aus seiner Asche neu verjüngt emportauchte, konnte nicht untergehen. Mochten auch die Stürme der Progrome, die Vexationen der Behörden und der blinde Haß der Gesellschaft seinen Leib zertreten, der Geist und die Seele blieben ungebrochen, und in den Besten und Edelsten dämmerte die Einsicht, daß alle Errungenschaften der Haskalah nicht nützen, wenn nicht zu ihnen noch ein positives schöpferisches Ideal treten würde, das die Kraft der Neubelebung in sich trägt. Dies war die innere Stimmung, welche dazu führte, daß die Parole der Russifikation durch ein neues Ideal, die nationale Wiedergeburt, ersetzt wurde. Auch sie war ein Produkt der Aufklärung, aber sie wollte nicht zerstören, sondern aufbauen, nicht mechanisch Fremdes übernehmen, sondern aus der Urkraft der Volksseele das Eigene zeugen. Als reuige Sünder kehrten Tausende zu ihrem Volke zurück, die hebräische Sprache feierte ihre Wiedergeburt, die Pflegestätte des nationalen Lebens, die nationale Schule, wurden wieder auch in den Kreisen, welche ihr bis dahin mißtrauisch oder gar ablehnend gegenübergestanden hatten, zu höherer

Geltung gebracht, ebenso fanden Tradition und Volkssitte eifrigere Pflege.

Das nationale Gewissen war aufs neue erwacht. Jene herzzerreißende Tragödie, die sich in der Seele des russischen Dichters Nadsohn, eines Judenstämmlings, und des Konvertiten Joseph Nikolajevicz Sorkin abspielte und diesen zum Selbstmord trieb, beleuchtet die inneren Kämpfe, welche die Seelen von Hunderten und Aberhunderten erschütterten, die noch lange nicht bis zu jenem letzten Schritte des Übertrittes gekommen waren. So mündete unter dem Eindrucke innerer oder äußerer Erlebnisse der Entwickelungsgang der einstens begeistertsten Assimilationskünder in die nationale Bewegung. „Zurück zum Volke!", so lautete die Parole, welche als Refrain in allen Äußerungen des Volkslebens wiederkehrte. Ob nun solche Rufe aus den Kreisen der Literatur, der gebildeten Schichten der Jugend oder der Wortführer des religiösen Lebens in Schule oder Synagoge (man denke an die Reden der Wanderprediger wie des „Chelmer Magid" Moses Isaak Darschan oder Zewi Hirsch Massilianskis), ertönen mochten, ob es nun die Rückkehr zur Synagoge oder die nationale Durchdringung der mannigfachen religiösen Strömungen anzustreben galt, immer war es das gleiche Ziel, auf das seine Künder hinsteuerten. Nicht nur die Palästinapioniere und Wortführer der Kolonisationsbestrebungen, auch diejenigen, welche nicht zu diesem Extrem neigten, aber aus einem starken jüdischen Empfinden heraus die Lauheit der Assimilation und die Starrheit der Orthodoxie gleicherweise für schädlich empfanden, ließen sich von der nationalen Welle emportragen. So trafen im nationalen Lager Strenggläubige mit einstigen glühenden Verfechtern der Russifikation zusammen. Alle die großen Vertreter der Palästinabewegung, der jüdischen Presse und Literatur hatten fast ausnahmslos diese Entwickelung eingeschlagen und ihre der Haskalah entstammende Gedankenwelt in den Boden des erwachenden Nationalgefühls verpflanzt. Darum sind die Leistungen der russischen Judenheit auf den verschiedensten Geistesgebieten, die Schöpfungen der nationalen Schriftsteller, die hebräische und jüdische Literatur, das jüdische Theater, das moderne jüdische Schulwesen, der Anteil der russisch-jüdischen Intelligenz an Wissenschaft, Kunst und den großen sozialen Strömungen in aller Herren Länder während der letzten Dezennien ohne die Haskalah gar nicht denkbar. Die nationale Bewegung zeigt uns, ohne daß damit das viel verzweigte Leben der russischen Juden auf eine Formel zurückgeführt werden könnte, die Entwickelungslinie, welche dem Volksleben das hervorstechendste Gepräge verliehen hat. Wie die Haskalah, so war anfangs die nationale Bewegung durchaus rationalistisch, areligiös in Hinsicht auf die Tradition, aber im Gegensatz zu jener durchweht von dem Hauche einer Art religiöser Stimmung, von einer höheren Schätzung der Eigenkultur in glücklicher Paarung mit einem historischen Tiefblick, welcher den Aufbau der nationalen Schaffenskraft in der Kontinuität der geschichtlichen Überlieferung suchte. In dieser Erkenntnis lag die Werbefähigkeit der nationalen Idee.

Wie stark das Gefühl der Sterilität der Haskalah und der unabweisbaren Notwendigkeit, ein neues, positiv schöpferisches Ideal an ihre Stelle zu setzen, war, das zeigte deutlich die Entwickelung dieses Gedankens in der hebräischen Literatur. Den Weckruf hatte zuerst Perez Smolenskin mit seinem Kampfe gegen die „Berliner Lügenlehre“ und ihren geistigen Vater Moses Mendelssohn erhoben. Wohl trat auch er wie die Maskilim gegen die Finsternis in jeglicher Form mit großer Entschiedenheit auf, aber ihm schien die Formel der Haskalah, Befreiung des Individuums von dem Joche der Religion durch Aneignung weltlichen Wissens, so wenig befriedigend, daß er sie durch die Aufrollung des nationalen Problems zu erweitern und zu beleben suchte. Seine Hauptthese war die Feststellung, daß die Juden nicht im Sinne der assimilatorischen Ideologie eine religiöse Gemeinschaft, sondern ein einiges unteilbares Volk sind, wenngleich sie weder Staat noch Land haben. Der Unterschied gegenüber den anderen Nationen liegt darin, daß sie „eine geistige Nation“ bilden. Aus diesem Gedanken heraus entsprang dann der Kampf Smolenskins gegen die von der Alliance Israélite Universelle repräsentierte Geistesrichtung und ihre Versuche, die Auswanderung nach Amerika abzulenken und dort, an Stelle einer Konzentrierung der Volkskräfte im Lande der Ahnen, auf dem geheiligten Boden Palästinas, einige lose Judensiedelungen zu etablieren.[575]) Während Smolenskin diese letzte Konsequenz mit geringerer Entschiedenheit betonte, trat Ben-Jehuda als der eifrigste Verfechter des Palästinaideals auf, dessen Theorie er in Anknüpfung an Moses Hess, Z. H. Kalischer und andere entwickelte. Die Erhaltung und Wiedererstehung der Nation schien ihm nur im Väterlande und durch die Erweckung der hebräischen Sprache möglich, denn nur dort würde sie ihre reichen Geisteskräfte voll entfalten können.[576]) Fast alle der Haskalah entfremdeten hebräischen Schriftsteller jener Tage teilten diese Anschauung, welche durch die Pogrome und den Antisemitismus der Regierung mächtig gefördert werden mußte.[577]) Die wehmütige Erkenntnis, mit welcher der Erzmaskil Lilienblum seine bittere Enttäuschung über die Resultatlosigkeit der Ideale der rationalistischen Haskalah abschloß, fand einen starken Widerhall in den Herzen der Jugend. „Wir Juden — so schrieb er — sind Fremde; nirgends liebt man uns, man verfolgt uns, unbeschadet aller Fortschritte der Zivilisation; wenn wir nicht physisch untergehen oder ein schmähliches Scheindasein fristen wollen, dann bleibt uns nur ein Mittel — die Renaissance im Lande unserer Väter zu vollbringen, wo schon unsere nächste Generation ein völlig normales Volksleben führen wird.“[578]) Freilich hat Lilienblum bei allem Idealismus seine Vergangenheit nicht verleugnet und stets die utilitaristische Seite des nationalen Gedankens hervorgehoben, indem er die „nationale Kultur“ nur so weit gelten lassen wollte, als sie „nützlich“ ist, und in schärfsten Gegensatz zu Achad Haams „geistigen Zionismus“ trat, an dem er die mangelnde Berücksichtigung der realen Bedürfnisse des Lebens und das Fehlen ihrer rationellen Auswertung tadelte.[579]) Selbst ein so fanatischer Assimilationsideologe wie Leon Levanda vermochte sich dem

Zuge der Zeit nicht zu entziehen; am Ende seines Lebens sah er die Ideale, für welche er seine besten Kräfte eingesetzt hatte, zunichte werden, und hoffte, daß die Juden stark genug sein würden, um allen Kulturvölkern der Erde gleich ihre Nationalität durchzusetzen. Auch er wurde freilich mehr mit seinen Sympathien als durch praktische Anteilnahme ein Vorkämpfer der Palästinabewegung.[580])

Was die Publizistik in nüchterner Erkenntnis als ein Programm verkündete, regte poetische Talente zu neuen Liedern von der Schönheit Zions und die Liebe zum Lande Israels an. Der Rationalismus der Haskalah wurde von der romantischen Schwärmerei der Dolitzki, Imber, Mane und anderer abgelöst. Noch mehr, eine ganze Reihe von Männern, unter denen S. P. Rabinowitz (שפ״ר) und Seew Jawetz genannt seien, meist auch ehemalige Maskilim, forderten die Neubelebung der Tradition innerhalb der nationalen Bewegung, ja, einige wie L. Atlas, bekämpften geradezu den „ketzerischen" Zionismus. Die Literaturproduktion erreichte einen noch nie dagewesenen Umfang. Zahlreiche Zeitschriften, Sammelbücher und andere periodische Erscheinungen verbreiteten in dem Gewande ihrer europäischen Vorbilder die nationale Idee. Neuzeitliche Verlagsgründungen gaben die klassischen Werke der nationalen Literatur und bedeutendere Arbeiten zeitgenössischer jüdischer Schirftsteller heraus.[581]) Als der hervorragendste theoretische Verfechter der nationalen Idee trat in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Achad Haam (Uscher Isajevicz Günzburg) auf, der gleichfalls aus der Schule der Haskalah hervorgegangen war. Achad Haam, in gleicher Weise im jüdischen Schrifttum und Profanwissen bewandert, ist ein entschiedener Vertreter des Evolutionsprinzips und eines philosophischen Idealismus. Ihm gilt es weniger, die Schaffung eines kleinen nationalen Gemeinwesens anzustreben, damit die Juden die Rolle eines beliebigen unbedeutenden Volkes spielen, als die Erfüllung ihrer Mission, die allein den unaufhörlichen Leiden einen Sinn verleiht; sie besteht in der „nationalen Idee", als deren Künder die Propheten erscheinen, in der Idee von dem endlichen Siege der absoluten Gerechtigkeit, deren Träger das jüdische Volk gewesen ist. Aber nur dann kann die nationale Idee ihren Triumph feiern, wenn die Glieder des jüdischen Volkes nicht für sich leben, sondern das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das Nationalgefühl, wahren, wie in der mosaischen Periode unserer Geschichte, wo die Individualinteressen ganz in dem Nationalbewußtsein aufgingen. In mehr oder minder starkem Grade hat sich dieses Bewußtsein auch fernerhin durch die Jahrhunderte erhalten und ein Überwuchern des Individualismus vermieden. Wenn unsere Ahnen alle Verfolgungen und Unterdrückungen ertrugen, ohne moralisch zu Grunde zu gehen, so geschah dies nur deshalb, weil sie wohl wußten, wofür sie leiden und fest glaubten, daß sie, zu Hütern der großen „Wahrheit" ausersehen, das „auserwählte Volk" sind, welches für eine große Idee lebt. Die Tragik unserer Zeit ist es, daß die heutige Generation den nationalen Instinkt noch nicht verloren, aber kein nationales Ideal besitzt, das sie wie die vergangenen Geschlechter gegen alle Angriffe von außen wappnen

könnte. In Pein und Leid zu leben, ist aber nur dann möglich, wenn der Leidende weiß, daß er „lebt und leidet nicht deshalb, weil er nicht sterben kann, sondern weil er leben muß“. So ist die nationale Frage für uns eine Lebensfrage geworden. Nicht in der Assimilation an sich liegt die Gefahr für das Judentum, sondern in dem Vorwiegen der „erniedrigenden“ Nachahmung gegenüber der „wetteifernden“ Nachahmung (חקוי של התבוללות, חקוי של התחרות). Wenn das Judentum von den anderen Völkern nicht den nationalen Typus, sondern die Kräfte und Fähigkeiten lernt, durch welche sie ihre Nationalität bewahrt haben, dann brauche es von der Assimilation nichts zu fürchten. Es drohe ihm aber dann noch immer die Zerbröckelung seines Nationaltypus, so daß dann anstelle der nationalen Einheit verschiedene Judentypen treten würden. Um dieser Möglichkeit zu entgehen, müsse die Errichtung eines allgemeinen, allen Juden teueren und autoritativen Kulturzentrums angestrebt werden, das in Palästina von einem auch ganz geringen Bruchteil des Volkes errichtet werden könnte. Von dort würden die geistigen Ausstrahlungen nach den Ländern des Exils ausgehen und die Mission des jüdischen Volkes als eines „Übervolkes“, des „Prophetenvolkes“, vollendet werden können.[582])

Achad Haam, der als Schriftsteller und als Persönlichkeit einen gewaltigen Einfluß auf die heranwachsende Generation geübt hat, war in seiner geistigen Entwickelung auch von der Haskalah ausgegangen. Nicht daß er einer ihrer Vorkämpfer gewesen wäre und ihn die Assimilation selbst tiefer ergriffen hätte (sie stand für ihn nur in schattenhafter Perspektive als die bedrohlichste Erscheinung im Leben des Volkes, vor allem in seiner westlichen Gruppe), aber er begriff wohl, wie weit gewisse Gedankengänge der Haskalah ihre unzweifelhaft geschichtliche Berechtigung beanspruchen dürfen. Zunächst war er überzeugt, daß die Assimilationstendenzen nicht einem bösen Willen entspringen, sondern daß ihre Bekenner keinen anderen Weg sehen, um „zwischen Judentum und Gleichberechtigung Frieden zu machen“, und daß sie „trotz allem in ihrem Herzen fühlen, daß sie Juden sind und Juden sein wollen“. Freilich verbirgt sich hinter diesem kosmopolitischen Chauvinismus eine feige Angst, „äußere Freiheit in innerer Knechtschaft“.[582]) Achad Haam glaubt nicht an eine Assimilation, die zur Auflösung des Volksorganismus führen könnte, ja, er erkennt durchaus die Notwendigkeit und Berechtigung einer gegenseitigen Beeinflussung der Menschen an, ohne welche die Menschen niemals zu sozialen Gütern, Sitten, Gesetzen, religiösen und sittlichen Begriffen gelangen könnten. Nur handelt es sich darum, daß diese Nachahmung, wie bereits angedeutet, nicht in Selbstentäußerung ausartet, sondern auf die Bahn jenes Wetteifers gelenkt wird, welcher nur die Variation des Vorbildes innerhalb der eigenen Individualität erstrebt. „Man muß mit anderen Worten der betreffenden Gesellschaft jene geistige Kraft, die sie zur Selbstentäußerung treibt, derart beibringen, daß sie keinerlei Ursache mehr hat, zu der fremden Lebensordnung, in der sich jene Kraft ausprägt, mit demütiger Verehrung emporzublicken, sondern

im Gegenteil, sich genau derselben Kraft bedient, um ihren eigenen Geist in eben solchen Taten auszuprägen, wie sie der Nachgeahmte gemäß seinem Geiste vollbracht hat.“ Nicht Abschließungsmaßregeln, sondern „Vervollkommnung der nationalen Eigenart durch eine Nachahmung in Form des Wetteifers“ — solle das Ziel bilden.[584]) Weit entfernt von chauvinistischer Engherzigkeit, nimmt der Nationalismus Achad Haams keineswegs eine ablehnende Haltung gegenüber allem Europäischen ein, sondern erstrebt eine höhere Harmonie zwischen Judentum und Menschentum. Sein System will Vollendung dieser Synthese in einem weiteren Sinne als die Haskalah, und auch als jener übertriebene Vertreter des Europäismus, Berdyczewsky, welcher jegliche Beschränkung auf das Jüdische verwirft, weil im alten Judentum nichts mehr Erhaltenswertes sei, den ganzen Bau der überlieferten Kultur abtragen und an seiner Stelle einen neuen, völlig europäischen errichten, die nietzscheanische Umwertung aller Werte auf das Judentum anwenden will. Achad Haams Weltbild steht auf der Höhe des Entwickelungsprinzips, und wie er selbst die Kulturgüter Europas seinem Geiste assimiliert hat, so will er, allerdings getragen von einem starken Nationalempfinden, das Judentum mit der europäischen Gedankenwelt in edelster Paarung vereinen. Dieser Gedanke beherrschte die hebräische Literatur, so weit sie unter dem Einflusse der nationalen Idee sich in den letzten Dezennien entwickelt hat. Er tritt uns in den poetischen Darstellungen der Volkstragödie eines Ch. N. Bialik, in der poetischen Prosa Feuerbergs, in den Gedichten der Jüngsten, in den wissenschaftlichen und publizistischen Arbeiten namhafter Schriftsteller, in den vielen psychologischen Analysen aus dem jüdischen Leben, mit denen die hebräische Literatur durch feinsinnige Beobachter wie Frischmann, Peretz und zahlreiche andere bereichert worden ist, entgegen.

Der Aufschwung der hebräischen Literatur war erst dadurch möglich geworden, daß die ehernen Fesseln, mit denen die Gedankenenge der Haskalah das Judentum umgab, gesprengt wurden. Ein gleiches Schicksal ward der „Jargon“literatur zuteil. Ja, bei ihr spielte das erwachende Nationalbewußtsein noch eine größere Rolle als für die Entwickelung der hebräischen Literatur. Das Hebräische war für die Maskilim stets als ein Verständigungsmittel anerkannt worden, um zu dem Volke sprechen zu können, während die Volkssprache sich geringerer Schätzung erfreute. Erst der Bruch mit den Idealen der Haskalah schuf auch ihr freiere Bahn. Wie das Hebräische selbst durch die nationale Welle eine gewaltige Bereicherung erfuhr, wie es an Ausdrucksmitteln, Fülle der Probleme und Lebendigkeit wuchs, so erlebte die jüdische Volkssprache im Dienste des nationalen Gedankens einen nie geahnten Aufschwung. Die künstlerischen Darstellungen des Volkslebens durch ausgezeichnete Talente wie Peretz, Spektor, Schalom Aleichem (S. Rabinowitz), die Dichtungen Frugs und viele andere zeigten, wie tief in ihnen, die fast sämtlich durch die Haskalah ihren Weg genommen hatten, das nationale Gefühl mit europäischer Geistesbildung zu edler Solidarität sich verbunden hatte.

Und auch die großen sozialen Bewegungen, welche selbst von einstigen Maskilim ganz aus dem Gedankenkreise der Haskalah in die Massen getragen worden waren, trugen nicht wenig zur Hebung und Verbreitung der Jargonliteratur bei. Poesie und Prosa in allen Formen, Publizistik und Popularwissenschaft fanden tüchtige Vertreter. Eine echte Volksliteratur, aus dem Volke geboren und für das Volk schaffend, im Geiste der Aufklärung, durchtränkt von tiefem nationalen Empfinden, das in allen Erlebnissen des Volkes weniger mit der nüchternen Kritik des abgeklärten Rationalismus eingriff, sondern anteilnehmend sie begleitete, war entstanden.

Die Entwickelung von dem Emanzipationsgedanken zu dem Ideale der Selbstemanzipation des Volkes, welche am prägnantesten sich in der Literatur ausdrückte, hatte durchaus an das Bestehende angeknüpft. Denn einmal war die Haskalah eine Tatsache, die sich nicht leichthin wegdisputieren und gewaltsam überwinden ließ, sodann hatte die nationale Idee, so sehr sie auch der stärkste Ausdruck der zur Freiheit geweckten Volkskräfte sein mochte, bei weitem nicht restlos alle Schichten erfaßt, so daß sie keineswegs den Anspruch der alleinigen Repräsentation des Volkswillens erheben konnte. Was der Haskalah den Stoß versetzte, durch welchen wohl in dem größeren Teile ihrer Bekenner die Sehnsucht nach einem neuen Ideale geweckt wurde, das war die Erkenntnis von dem Abgrunde, welcher sich für das jüdische Volk bei konsequenter Fortentwickelung der Aufklärung zur extremen Assimilation auftun mußte. Man hatte in Westeuropa erlebt, zu welchem Ende die Assimilation führen würde, und obschon in Rußland die Zahl der Übertritte zur rechtgläubigen Kirche bei weitem hinter der Abfallsbewegung des westeuropäischen Judentums zurückblieb, so konnten gewissenhafte Beobachter doch nicht leichthin an ihr vorbeigehen, ganz zu schweigen von Auswüchsen, welche als eine Folge dieser Tendenz eintreten, wie die von J. Preluker und J. Rabinowitz ausgehende Sektenbewegung „Novi Israel", welche eine geradezu missionarische Tätigkeit entfaltete. Es konnte den sich ihrer Verantwortung bewußten Führern der Intelligenz nicht gleichgültig sein, wenn Männer wie der Komponist Anton Rubinstein und sein Bruder Nikolai, der Gelehrte D. Chvolson, der Jurist L. A. Kupernik, der Poet Konstantin Schapiro, der Kritiker S. A. Vengerov, der Schriftsteller G. J. Bogrov, der spätere Dumadeputierte Herzenstein, der nachmalige Ministerialbeamte Hasmann, der Leibarzt L. B. Bertensohn, der Nationalökonom J. J. Kaufmann, der Pädagog Alexander Ostrogorski, um nur einige zu nennen, dem Judentum den Rücken kehrten. Da tat die Selbstbesinnung aufs dringendste not, die denn auch als Reaktion gegen die Überspitzung der Aufklärung sich Geltung verschaffte.

Trotzdem war die Aufklärung lange nicht damit erledigt, und durchwehte nicht nur die nationale Bewegung in allen ihren Äußerungen, sondern auch das ganze Volksleben. Die Entwickelung des Schulwesens und der Kampf, den die russischen Juden um den Anteil an der Profan-

bildung gegen alle Tücken der Regierung zu führen sich gezwungen sahen, zeigt die elementare Kraft, mit welcher der Aufstieg zu höherer Kultur unter ihnen sich regte. Je mehr der Bildungstrieb innerhalb der jüdischen Jugend sich steigerte, desto heftiger der Widerstand von Seiten der Behörden. Schon im Jahre 1875 war von Seiten der zuständigen Beamten der Schulverwaltung darauf hingewiesen worden, daß es nicht angängig sein würde, alle Wünsche der Juden hinsichtlich der Aufnahme in die Profanschulen zu erfüllen, weil dadurch notwendigerweise die Zahl der christlichen Schüler beschränkt werden müßte. Aus dem Odessaer Schulkreis kamen überdies Nachrichten, daß die Juden ein destruktives Element seien, das einen unheilvollen Einfluß auf ihre Mitschüler ausübt, wie sich dies in den Unruhen während der achtziger Jahre gezeigt habe, und der Odessaer Generalgouverneur beantragte die Beschränkung der jüdischen Schülerzahl in den mittleren Lehranstalten auf 15 Prozent. Lange Beratungen innerhalb der zur Revision der Judengesetze eingesetzten Kommission unter dem Vorsitze des Grafen Pahlen, in verschiedenen Ministerien und in Ministerkomites, in deren Verlauf insbesondere der Gesichtspunkt der Bürgschaft für die Zuverlässigkeit des Schülermaterials in den Vordergrund gerückt wurde, führten schließlich dazu, daß durch den am 26. Juni 1887 bestätigten Beschluß des Ministerkomites das Ministerium für Volksaufklärung ermächtigt wurde, geeignete Maßnahmen zur Beschränkung der jüdischen Schülerzahl je nach Bedarf für bestimmte Schulkategorien zu erlassen. Durch ein Zirkular des Ministeriums vom Juli 1887 wurde bestimmt, daß die mittleren und höheren Lehranstalten 10 Proz. Juden innerhalb des Ansiedelungsrayons, 5 Proz. außerhalb des Rayons, 3 Proz. in den beiden Hauptstädten, jedesmal von der Gesamtzahl der Neueintretenden und aus anderen Anstalten Aufgenommenen dulden dürfen. Später wurde diese Norm für die Mittelschulen auf 15 Proz., 10 Proz., bezw. 5 Proz. erhöht, im übrigen aber verblieb es bei diesem Grundsatze abgesehen von gewissen Ausnahmen, z. B. für Apotheker. Da nun durch solche Beschränkungen der einmal erwachte Drang nach den Quellen der Bildung sich keineswegs eindämmen ließ, so war eine Folge eine starke Abwanderung der Studenten nach dem Auslande, wo sich zum Teil weitere Möglichkeiten ihnen eröffneten. Viele von den russischen Studenten und Studentinnen haben sich dort großen wissenschaftlichen Ruhm erworben. Die Zahl der jüdischen Schüler an den russischen Schulen schwankte, da nicht wenige sich auch durch den aus der Prozentnorm resultierenden Geist abschrecken ließen. So wurden im Jahre 1883 an allen städtischen und Kreisschulen 1133 Juden, d. h. 2,02 Proz., im Jahre 1886 — 2546, d. h. 4,4 Proz., in den Volksschulen im Jahre 1880 — 6025, d. h. 0,49 Proz., 1886 — 15 619, d. h. 1 Proz. gezählt. Im Wilnaer Schulkreis befanden sich in diesen Schulen im Jahre 1886 — 1948, im Jahre 1898 — 5806 (2817 Knaben, 2989 Mädchen) Kinder; der prozentuale Anteil der Juden wuchs bis zu 27 Prozent in den Stadtschulen, bis zu 22 Proz. in den Kreisschulen, bis zu 2,4 Proz. in den übrigen Schulen. Eine noch größere Steigerung konnte im Kiever Schulbezirk verzeichnet werden. Nach den von der

Jewish Colonisation Association angestellten Ermittlungen in 733 Ortschaften des Ansiedelungsrayons waren im Jahre 1898 in den Volksschulen der nördlichen Provinzen 8 Proz. Knaben, der Südprovinzen 17,1 Proz., durchschnittlich 12 Proz., Mädchen in den Nordprovinzen 14,1 Proz., in den Südprovinzen 25,3 Proz., durchschnittlich 17 Proz. Noch stärker war der Anteil der Juden an den professionellen Schulen. Das hing damit zusammen, daß der verschärfte Kampf ums Dasein zu einer geringeren Wertung der traditionellen Schule und zu dem Streben führte, durch Erlernung eines Faches die ökonomische Lage zu bessern. Diese Tendenz, wie überhaupt das Studium in jeglicher Form begegnete nicht wie einstens dem Widerstande der elterlichen Autorität. Es geschah nicht mehr wie ehedem, daß die Eltern in dem Verlangen des Sohnes oder der Tochter, auf einer ausländischen Universität die Doktorwürde zu erwerben, eine Sünde sahen, im Gegenteile, sie begünstigten diese Wünsche nach Kräften, wohl vor allem aus dem Grunde, weil sie in der Bildung die stärkste Waffe für den Existenzkampf sahen. Das einst so gewaltig die Seelen erschütternde Geistesringen zwischen Vätern und Söhnen hatte seine Bedeutung so gut wie gänzlich verloren. Diese ganze Entwickelung, die mit dem erwachenden Nationalbewußtsein gleichzeitig vor sich ging, zeigte auch, wie wenig die nationale Bewegung ein Hemmnis für den Durchbruch der Errungenschaften der Haskalah war, indem sie keineswegs den Bildungsdrang einzudämmen suchte, etwa aus Furcht vor einer Abwendung vom Judentum, sondern im Gegenteile seine stärkste Förderin wurde. Der Zuzug von Juden zu den allgemeinen Lehranstalten[195]) war denn auch in unaufhaltsamem Steigen begriffen.

Je mehr das Bedürfnis wuchs, und je weniger die russischen Schulen ihm gerecht werden konnten, desto stärker war die Entwickelung des speziell jüdischen Schulwesens, das schon ganz im Zeichen der nationalen Bewegung steht. Vor allem wurden die Privatschulen mit Gymnasial- und Realgymnasial-Fächern bevorzugt. Solche Anstalten entstanden in Odessa, Petersburg, Wilna, Warschau usw., auch viele Mädchengymnasien innerhalb des Ansiedlungsrayons wurden gegründet. Einer besonderen Pflege erfreuten sich die Talmud-Torahschulen. Als unentgeltliche Elementarschulen waren sie ein unabweisbares Bedürfnis der jüdischen Gesellschaft, welche auf diesem Wege die Lage der ärmeren Schichten erheblich erleichterte. Freilich, das Niveau dieser Schulen war infolge des ungebildeten Lehrerpersonals kein übermäßig hohes. Nach der Zählung der ICA gab es im Jahre 1898 in 507 Ortschaften 213 solcher wilder Talmud-Torahschulen mit 8565 Zöglingen. Im ganzen waren wohl etwa 500 derartige Anstalten mit etwa 20 000 Schülern vorhanden. Organisierte Talmud-Torahs, die meist auf die Initiative der Bildungsgesellschaft in Petersburg zurückgingen, gab es in den 15 Gouvernements des Ansiedlungsrayons 94. In diesen wurden außer den jüdischen Fächern Russisch und Arithmetik, in einigen noch Geschichte, Geographie, Naturgeschichte, Zeichnen, Kalligraphie, Gesang, Turnen und Handfertigkeiten unterrichtet, manche hatten auch „Jüdisch" als besonderen Gegenstand eingeführt. Die Lehrer

waren meist für die Elementarfächer qualifiziert, für den Unterricht wurde ein geringes Schulgeld erhoben, so daß die Schule mehr und mehr den Charakter einer Armenanstalt verlor. Die Mittel zum Unterhalt der Schulen wurden meist aus den Erträgnissen der Korobka, Beihilfen der Aufklärungsgesellschaft und der ICA sowie endlich aus Privatspenden aufgebracht. Die Zuschüsse der Aufklärungsgesellschaft für 38 Talmud-Torahschulen betrugen jährlich 24 000 Rubel. Der Andrang zu den Talmud-Torahs war sehr groß, so daß etwa die Hälfte der Anmeldungen zurückgewiesen werden mußte. Nur wenige absolvierten die Schulen vollständig, da die Lage der Eltern sie zwang, ihre Kinder früh einem Berufe zuzuführen.[586]) Wie die Talmud-Torah, so war auch der Cheder zum Kampfobjekt für die Modernisierungsbestrebungen geworden. Viele Maskilim hatten seine vollständige Beseitigung für die einzig gangbare Lösung angesehen, andere redeten wieder einer Verweltlichung das Wort. Der Gedanke zeitgemäßer Reformierung fand immer stärkeren Anhang. Die national gesinnte Intelligenz arbeitete mehr auf eine Umwandlung des Cheder in eine Normalschule hin. Modern gebildete Lehrkräfte wurden berufen, die Grundsätze neuzeitlicher Pädagogik eingeführt, die Aufklärungsgesellschaft war eifrig daran, reformierte Chadarim zu gründen mit festem Lehrprogramm für die einzelnen Klassen, Unterrichtsgegenständen, die auf der Höhe der Zeit standen und qualifizierten Lehrern anstelle der Melamdim. In den meisten Chadarim dieses Typus wurden die russische Sprache und Profangegenstände gelehrt, auch Mädchen zugelassen, Sommerferien und Jahresprüfungen eingeführt, und die Kinder erst vom schulpflichtigen Alter aufgenommen. Die Bevölkerung brachte ihnen volle Sympathien entgegen, während sie auf heftigste Opposition bei den Melamdim stießen, die sogar Gegenorganisationen schufen. Die Reform des Cheders setzte sich vornehmlich in den südlichen Provinzen und in Lithauen, weniger in Polen durch, wo die Bemühungen der Bildungsgesellschaft auf einen wenig fruchtbaren Boden stießen. Die Überzeugung, daß der Cheder als solcher, wenngleich in veränderter Gestalt, aufrecht erhalten werden müsse, setzte sich immer mehr durch.[587]) So hatten auch auf dem Gebiete des nationalen Schulwesens die Forderungen der Haskalah siegreich das Feld behauptet, weil der Geist der Zersetzung, der sie ursprünglich begleitete, von neuen fruchtbaren Gedanken abgelöst worden war.

Alle Phasen und Gebiete des jüdischen Geisteslebens waren von diesen neuerungssüchtigen Tendenzen durchsetzt, so sehr sich auch einzelne Gruppen dagegen sträuben mochten. Die Minderung in der Wertung der rabbinischen Autorität und aller Repräsentanten der religiösen Schattierungen — es sei nur an das stetig sinkende Ansehen der Zaddikim erinnert — war ein deutliches Symptom dieser inneren Wandlung. Der Rabbinerstand, dem schon viele an den theologischen Lehranstalten Deutschlands und Österreichs vorgebildete Jünger angehörten, repräsentierte durchaus nicht überall ein konservatives Element, sondern wies in seinen Reihen immer zahlreichere Reformer auf. Selbst die Erziehung junger Rabbiner ward wenigstens in tastenden

Versuchen auf andere Grundlagen gestellt. Den glücklichsten Versuch damit hatte wohl Rabbiner Ch. Tschernowitz in Odessa gemacht, der an der von ihm geleiteten Jeschibah die Errungenschaften der Wissenschaft des Judentums zur Geltung zu bringen suchte, allerdings in Lebenshaltung und Anschauung den konservativen Charakter der Anstalt durchaus wahrte. Als nach den Pogromen die Haskalah durch die nationale Idee ihre Werbekraft einbüßte, und von der einen Seite der Ruf nach Rückkehr zum traditionellen Leben ertönte, gab es auch viele Stimmen, welche eine entschiedene Reform der Religion forderten. Diese Anschauung wurde am energischsten von S. M. Dubnov, dem bekannten Historiker, vertreten, welcher damals noch stark in assimilatorischen Gedanken befangen war. Seine Weltanschauung gründete sich zu jener Zeit auf einen „absoluten Rationalismus“ und Kosmopolitismus. In dem Aufsatze „Welche Selbstemanzipation tut den Juden not?“ [588]) ging er von der Individualfreiheit der modernen Intelligenz aus, welche er mit der strengen Disziplin der talmudischen Gesetzesherrschaft unvereinbar erklärte. Deshalb sei eine innere Reform unabweisbare Notwendigkeit. Die Juden seien keine nationale, nur eine religiöse Gemeinschaft, die selbst wieder durch den Talmud in eine unmögliche Situation geraten ist, weil dieser ohne Notwendigkeit kompliziert und sogar bis zum Absurdum die mosaische Gesetzgebung geführt hat; insbesondere trage die Schuld daran der Rabbinismus. Die von ihm sanktionierte Rassenbesonderheit müsse zerstört werden, indem seine Grundlagen aufgelöst werden und der Weg für die bürgerliche Assimilation an die Umgebung freigemacht wird. Dubnov forderte weiter eine Reform der jüdischen Erziehung durch Beseitigung der Chadarim[589]), selbst mit den strengsten Maßnahmen. Später allerdings trat eine Wandlung bei ihm ein, er akzeptierte den Evolutionsgedanken und vertrat die nationale Idee in einer Form, die sich in mancher Grundanschauung Achad Haam näherte, ohne sich zu dem Ideal des Palästinensismus zu verdichten. Dubnov will vielmehr, daß das jüdische Volk als eine „geistige“ Nation durch das Mittel der national kulturellen Autonomie, die auf die Selbstverwaltung der Gemeinde, Freiheit der Sprache und Autonomie der Schule gegründet ist, seine Existenz sichern solle.[590])

Eine mächtige Stütze des Aufklärungsgedankens bildeten die sozialen Strömungen, welche unter den Juden Eingang gefunden hatten. Insbesondere die jüdischen Sozialisten lehnten vielfach beharrlich die nationale Idee zu Gunsten der Haskalah ab, weil sie von jener die Züchtung des nationalen Chauvinismus unter den jüdischen Massen befürchteten. Ihr Verhalten zu dem religiösen und nationalen Judentum ist seither negativ geblieben. Ihnen handelte es sich lediglich um die Aufklärung des Volkes im Sinne ihrer Parteiprogramme und die Besserung der wirtschaftlichen Lage des Proletariats. Nur das Arbeiterproletariat konnte solchen Konsequenzen folgen. Tiefer denn je schien die Kluft zwischen diesen Ideologen und der in der Tradition herangewachsenen Masse der Kleinbürger. Auch hier war es eine hervorragende Aufgabe der nationalen Idee, die so entstandene Lücke auszufüllen.

Die Strömungen, welche die soziale Bewegung mit dem nationalen Grundgedanken zu harmonischer Synthese zu verbinden suchten, gewannen viele Anhänger. Zuletzt setzte dann noch eine gewisse rückläufige Bewegung innerhalb des jüdischen Lebens ein, welche parallel mit der allgemeinen politischen Reaktion lief und den Rabbinismus wie auch den Zaddikismus in gewissen Grenzen ihre einstens dominierende Stellung wieder verschaffte. Den endgültigen Durchbruch der Aufklärungsidee hat diese flüchtige Welle nicht aufzuhalten vermocht. So hat schließlich doch die Haskalah, nachdem sie sich dem nationalen Gedanken amalgamiert hatte, durch ihn ihre negativen Wirkungen ausgeglichen worden waren, und zugleich auch verschiedene retardierende Momente in demselben Sinne wirkten, ihren Sieg im Geistesleben der russischen Judenheit gesichert. Aber dieser Sieg wird doch beeinträchtigt durch den bis zu einem gewissen Grade unausgeglichenen, nicht völlig harmonischen Übergang von der Haskalah zur nationalen Bewegung. Hätte die Haskalah Zeit genug gehabt, um auszureifen, wäre sie nicht allzu plötzlich durch elementare Vorgänge im jüdischen Leben wie die Pogrome, welche die Entfaltung der nationalen Idee beflügelten, an ihrer Vollendung gehindert worden, so hätte sie aller Voraussicht nach dank den fruchtbaren Keimen, die sie barg, und dank den ausgezeichneten Kräften, die an ihrer Spitze marschierten, immer mehr den Weg zum Volke gefunden und sich zu einer nationalen Bewegung entwickelt, in ähnlicher Weise vielleicht wie bei anderen Völkern aus dem Schoße der Aufklärungsgedanken die nationale Welle emporschnellte. Indem die Erschütterungen des jüdischen Lebens einen Bruch in der natürlichen Entwickelung bewirkten, eine Entfaltung der Haskalah zur nationalen Bewegung nicht zuließen und gleichzeitig an ihrer Stelle, wiewohl durch sie befruchtet, der nationalen Idee Stoßkraft verliehen, hat auch die letzte Phase des jüdischen Geisteslebens in Rußland nicht dazu geführt, daß der frische Funke des nationalen Gedankens zur Flamme in der Seele des ganzen Volkes wurde. Auch aus ihm ist noch bis in unsere Tage eine wahrhafte Volksbewegung im vollen Sinne dieses Wortes nicht erwachsen, auch er ward im wesentlichen von einem relativ engen Kreise getragen, weil er noch nicht den Bruch, der an seiner Wiege ein bestimmender geschichtlicher Faktor gewesen ist, überwunden hat. Die nationale Idee ist erst auf dem Wege zur Volksbewegung, sie ist es noch nicht; sie wird vielleicht zu diesem Ziele gelangen durch Einflüsse, die von einem wiedererstandenen jüdischen Kulturzentrum in Palästina ausströmen. Diese wahrscheinliche Entwickelung gehört der Zukunft an; sie greift schon weit über den Rahmen des Themas hinaus, das wir uns in dieser Schrift gestellt haben.

Anmerkungen.

1) Vgl. z. B. (ילק׳ משלי רמז תתקנ״ו) עבד משכיל זה אליעזר ומה (חיה) חשכליהו וכו׳

2) In seinem sonst sehr lehrreichen und trefflich geschriebenen Buche „The Haskalah Movement in Russia", Philadelphia 1915 begeht Jacob S. Raisin m. E. den Fehler, daß er die Wirksamkeit vereinzelter Individuen außerhalb des Ghettos schon weit vor dem 18. Jahrhundert als Haskalah anspricht. Das deutet gewiß auf Tendenzen der erwähnten Art, ist aber von Haskalah so weit entfernt wie Himmel von Erde.

3) Moses von Chorene „Geschichte Groß-Armeniens" übersetzt von Dr. M. Lauer, Regensburg 1869; חיש״ם, R. R. 1882 und Altjüdische Denkmäler in der Krim, St. Petersburg 1876; Latyschew, Inscriptiones antiquae, etc. St. Petersburg 1890; Theophani Chronographia Paris I; Schüler, „Die Juden im bosporanischen Reiche etc.", Berlin 1897 und „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" 1901 II; RiN I passim; Journal asiatique 1866 V; Schipper, „Anfänge des Kapitalismus bei den abendländischen Juden im frühesten Mittelalter", Wien 1907 und Studya; ח״ב, S. 33, N. 2 und ב״י S. 94, N. 2; Fischberg, Die Juden als Rasse, Berlin 1911, S. 150, 192/4; Dubnov, Istoričeskaja taina Krima in J.St. 1914, S. 1 ff.; endlich die entsprechenden Aufsätze in den Enzyklopädien. Hier, wo es sich nur um die Feststellung ganz markanter Erscheinungen für unser Thema handelt, kann auf eingehende Erörterung von Details und weitere Literaturangaben verzichtet werden.

4) R i N I; Chronik des Nestor; Gatzuk in Rassvět, 1861 No. 3; Die russischen Geschichtswerke von Karamsin, Tatiščev, Solověv und Šugurov, letzterer in Russki Archiv 1894; Harkavy l. c. und Russ i Russkoě v srednověkovski jevreiskoi literatuiě in Voschod 1881; Mališevski, Jevrei v južnoi Rossii i Kievě v. X. — XII. věkach St. Petersburg 1878; Zunz, Älteste Nachrichten etc. in Gesammelte Schriften 1875 III 82/87; Firkowitz, אבני זכרון, Wilna 1872.

5) Harkavy l.c., besonders S. 31/32, 69—134; Minor, Rukovodstvo 1881 IV; הפרדס St. Petersburg 1902, S. 155; Schipper l.c. sowie „Anteil der Juden am europäischen Großhandel mit dem Orient" in dem Sammelbuch „Heimkehr", Czernowitz 1912; Czacki Rosprawa o żydach etc., Wilna 1807 (Krakau 1860); Sternberg „Geschichte der Juden in Polen", Leipzig 1878; Nußbaum, Historya żydów, Warschau 1888/90 V; Graetz (hebr. Übersetzung) VI passim; Kraushar, Historya żydów w Polsce, Warschau 1865/66; Buchholtz, Geschichte der Juden in Riga, Riga 1899, S. 3; Mann, שארית ישראל, Wilna 1818, Cap. 30; Verga, שבט יהודה, Hannover 1856, S. 147 ff; die Aufsätze über Polen und Lithauen in den jüdischen Enzyklopädien.

6) Ri N I; Markarji, Istorija russkoi zerkvi St. Petersburg 1889 VI; Golubinski, Istorija russkoi zerkvi 1900 II; S M P 1877, 1907, 1912; Butkevicz, Obsor russkich sekt i ich tolkov, Charkov 1910; Perešitoě, St. Petersburg II—IV; Steinberg in A.Z.J. 1863, S. 67/68 und L'univers israélite 1863 S. 272; Emden, מ״ס S. 207, Bramsohn, K istorii pervonačalnago obrasovanija russkich jevreěv St. Petersburg 1896 S. 4/6; JB 1892; Gershuni, Sketches of Jewish Life and History, New York 1873 S. 158/224 und Einleitung. Vgl. auch „Die Welt" vom 5. Juli 1907, Leroy-Beaulieu, Israel chez les nations etc. Paris 1893; J.St. 1913 S. 1 ff. und J.E. VII S. 577 ff.

7) Harkavy und Minor l.c; Ri N I; ספר הישר Nr. 522; אבן העזר No. 118.

8) Die Juden der Slavenländer bedienten sich ursprünglich im mündlichen Verkehr zweifellos der Landessprache. Die slavischen Sprachen hießen לשון כנען. Noch während der Kosakenaufstände, also Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, klagt Meir Aschkenasi über die Verbreitung des Russischen unter den lithauischen Juden und hofft, daß sie bald alle „die deutsche Sprache" kennen werden (גבורת אנשים, Warschau 1879, S. 57). Vgl. auch חיש״ם S. 19 ff und RR. XXII S. 550/51; Catalog de Rossi III 200;

המגיד 1860 S. 299/302; Brann, Geschichte der Juden in Schlesien S. 3 Anm. 3; Delitsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie, Leipzig 1836; Loewe, Die Sprachen der Juden, Köln 1911; R. Centnerszwer O języku żydów w Polsce, na Litwie i Rusi Warschau 1907.

[9]) Horowitz, Frankfurter Rabbiner, Frankfurt a. M. 1883, S. 30/35; ק״נ S. 73/91; המגיד III S. 159; מ״ס S. 125; ב״י II S. 95 Note; לחם פנים (הלכות נדרים No. 228); Studies, II S. 132; Margolies חבורי לקוטים, Venedig 1715 Einleitung; Memoiren der Glückel von Hameln ed. David Kaufmann, Frankfurt a. M. 1896 passim.

[10]) י״ם p. 76; ח״ב II S. 81 Note; S. Buber אנשי שם, Krakau 1895 S. 307/309; Zunz, Literaturgeschichte, S. 433/95, 42; ב״ע 1830 p. 43; A. Geiger, Isaak Troki etc. Breslau 1853; Brückner, Różnowiercy polczy, Warschau 1905 S. 239 ff.; Grabowski, Literatura arjanska w Polsce 1560—1660 S. 107/108.

[11]) ח״ב II. 480; Zunz, Ritus, Berlin 1859 S. 73, Gottesdienstliche Vorträge, Frankfurt a. M. 1892 S. 452; רש״א S. 7 und die Biographien in den Enzyklopädien.

[12]) Ph. Bloch, Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des XVI. Jahrhunderts in M.S.1903 u. S. P. Rabinowitz „Slědi svobodomislija w polskom rabbinismě XVI věka" in J.St. 1911; Joseph ben Isaak Halevi verfaßte גבעת המורה Lublin 1614 und כתנת פסים (Ibid et eod.).

[13]) Nußbaum l. c. S. 180 Ks. Jan Warchal, Żydzi polscy na universitetie padewskim" in Kwartalnik. III S. 37 ff.

[14]) Berschadski „Materiali dlja istorii jevreěv w Polšě" in Voschod 1893 I S. 73; Fünn כ״י S. 28 ff.; היקב 1894 p. 68; Graetz IX passim sowie die Biographien in Azulai שם הגדולים und in den Enzyklopädien.

[15]) Bersohn, Tobiasz Kohn, lekarz polski w XVII st. Krakau 1872.

[16]) Dubnov היהודים במלכות פולין in המאסף St. Petersburg 1902, S. 200.

[17]) מעשה טוביה S. 18; vgl. auch Dubnov l. c. S. 206/9; A. Geiger מלא חפנים 1840, S. 1—29.

[18]) Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten III, S. 184/94; A. Frank, La Kabbale; Grätz XI; Zweifel שלום על ישראל; Rappaport אתון אורחי, Ostrog 1776, Einleitung; Dubnov in Voschod 1888/93 u. 1899 Nr. 1—2, ferner מבוא לתולדות החסידות in העתיד III (1912); Horodezky מדנים בין אחים in השלח XIV und מלחמת הרגש על השכל ibid. XVIII, ferner לקורות החסידות; verschiedene Aufsätze von Horodezky, Hurwitz u. a. in השלח, הגרן, העתיד; Schechter l. c. I 17 ff.; Greenstone, The Messias Idea in Jew. History S. 237 ff.; Zederbaum כתר כהונה passim und השלח XXI.

[19]) Vgl. חות יאיר Kap. 123 von Moses Samson Bacharach.

[20]) Siehe Bernfeld, תולדות הריפורמציון הדתית בישראל Krakau 1900, S. 6/10.

[21]) Freund, Die Emanzipation der Juden in Preußen, Berlin 1912. I. S. 16 ff. und II S. 22 ff.

[22]) Ludwig Geiger, Geschichte der Juden in Berlin, Berlin 1871, II S. 144 ff.

[23]) Siehe Graetz, XI S. 52 ff. und „Voltaire und die Juden" in MS. 1868 S. 163 ff.

[24]) Moses Mendelssohns Ges. Schriften, Leipzig 1843/45, insbesondere der Brief an Abt, V. S. 342.

[25]) Siehe Geiger l. c. I S. 105 ff.; Bernfeld l. c. S. 11 ff.; vgl. auch Jakob Emden, דלון המצרי und תפלת ישרים והלי כתם passim; יהשי״ I S. 79/80.

[26]) Graetz, XI (1870) S. 41.

[27]) Ibid. S. 42. Man vergleiche übrigens damit den Ausspruch von Hölsches: Die Juden beschämen in ihrem Unterricht die Christen, denn es ist keine Judengemeinde, welche nicht eine Schulanstalt hätte, und der ärmste Jude weiß von seiner Religion mehr, als die niedere Klasse der Christenheit in Polen vom Christentum" (Warschauer in Z. G. J. D. III S. 38 ff.).

[28]) Kayserling, Moses Mendelssohn, Leipzig 1862, S. 285 und Anhang Nr. 45.

[29]) Siehe Einleitung: לבאורי תורתנו הקדושה ארבעה דברים הם פשט, דרוש, רמז, סוד וכלם דברי אלהים חיים צדקו יחדו ואין זה סותר לדברי השכל וההקשה או זר ונפלא בעיני התבונה האנושית כאשר אבאר בעזה״י. Vgl. auch ד״ת S. 84/85.

[30]) ד״ת S. 85.

[31]) Einleitung zur Übersetzung.

[32]) Graetz l. c. S. 42/43.

[33]) Einleitung zur Übersetzung.

[34]) Das Werk mit den grammatischen Noten zum Texte (תקון סופרים) wurde 1883 vollendet und war נתיבות שלום betitelt. Die Probe עלים תרופה (Amsterdam 1778)

enthielt einige Pentateuchkapitel mit Übersetzung in hebräischen Lettern sowie Text und Kommentar, ferner Übersetzung der Elegie „An die Burg Zion“ nebst hebräischer Vorrede von S. Dubno. Die Übersetzung der Probe ins Deutsche stammt von dem Proselyten Christian Gottlob Meyer. Siehe Kayserling, l. c. S. 286/87 und „Die jüdische Literatur usw.“. Trier 1896, S. 21/22.

[35]) Siehe Kayserling, l. c. S. 297/301 bezw. S. 22/23. Über das Verhältnis von Mendelssohn und Dubno, Ges. Schriften M. M.'s VI. 451 und Kobak ישרון III, S. 87 ff. Über Hartwig Wessely und Herz Homberg, auf die wir noch gelegentlich zurückkommen, siehe Näheres in den Biographien: Friedrichfeld, זכר צדיק (1809), Maisel, Leben und Wirken Wesselys (1841); Schulman in der Einleitung zu רש״א; Balaban, Herz Homberg i szkoly Józefińskie dla żydów w Galicyi (1906), deutsch auch im J G L 1916. Aron Jaroslaw wirkte in Breslau und lebte später als bescheidener Lehrer in Lemberg; er gab auch Maimonides מלות ההגיון mit Mendelssohns Kommentar und eigener Vorrede heraus.

[36]) Siehe die Subskriptionsliste im 1. Teile der Übersetzung.

[37]) Einige Proben bei Bernfeld l. c. S. 89/90 zusammengestellt.

[38]) Schon Bernfeld (l. c. S. 92/93) hat die von Graetz und Kayserling ausgesprochene Ansicht, daß die orthodoxen Rabbiner gegen Mendelssohn hauptsächlich deshalb aufgebracht waren, weil er ihnen sein Werk nicht zur Approbation vorlegte, treffend widerlegt. Siehe Graetz l. c. S. 43 ff. und Note 1 und 2; über Ezechiel-Landaus Gegnerschrift vgl. ferner כ״ח I. S. 6 und ציון לנפש חיה (צל״ח) zu ברכות 28 b.

[39]) Graetz l. c. S. 31/32.

[40]) Ibid. S. 46/48 und Note 1; Kayserling l. c. S. 288/297. Die von Graetz und anderen unterstellte Annahme, daß die Übersetzung in den Bann getan wurde, ist neuerdings mit starken Argumenten von L. Lewin widerlegt worden. („Aus dem jüdischen Kulturkampfe“ J j l G. 1918.)

[41]) Bernfeld, l. c. S. 95 vergleicht sie geradezu mit dem Targum Onkelos, der berühmten syrischen Bibelübersetzung.

[42]) Die wichtigsten dieser Übersetzungen sind: Psalmenübersetzung von Mendelssohn, herausgegeben von Joel Löb (ברי״ל) mit Einleitung über hebräische Poesie (1785/88), von demselben Kommentar zu Jona (1788), zusammen mit Aron Wolfsohn (Aron aus Halle), Ausgabe des Hohenliedes mit der Mendelssohnschen Übersetzung, sowie der fünf Megiloth. (1788/89); Übersetzung und Kommentar von Wolfsohn zu Job (1791) und zu den Königsbüchern (1800), von Isaak Euchel zu den Sprüchen, von Wolf Dessau zusammen mit Moses Philippson und Israel Neumann zu den zwölf kleinen Propheten (מנחת תורה 1805), von Samuel Detmold zu Ezechiel, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik und dem zweiten Buche Samuel, von Meir Obernik zu Josua, Richter, dem ersten Buche Samuel, dem zweiten Buche der Könige und Jesaia. Sie wurden alle in die von Obernik besorgte fünfzehnbändige Bibelausgabe, מנחה חדשה Wien 1792—1806 aufgenommen; die Landausche Ausgabe in Prag (1833/37) enthält teilweise andere Übersetzungen. In Warschau erschien die Pentateuchübersetzung David Friedlænders (Text, Übersetzung, Biuristenkommentar, Haftarah, Sabbatgebete) 1836/38; eine vollständige Bibelübersetzung unter Benutzung der Biuristen gaben Benjakob und A. Lebensohn in 17 Bänden heraus (1848/53). Siehe Kayserling, „Die jüdische Literatur“, S. 23 ff.; Delitzsch, „Zur Geschichte der jüdischen Poesie“, S. 106/7, B. H. passim.

[43]) מאמר התורה והחכמה London 1771 (חקל״א).

[44]) Ibid. S. 5/6 ומה יאמרו הגוים וכו׳.

[45]) יסוד עולם Berlin 1777, Näheres an anderer Stelle.

[46]) Hirschel Lewin in der Approbation zu יסוד עולם.

[47]) Über Wessely siehe außer den erwähnten Biographien noch מאסף 1784 und ב״ע I, S. 51/63; Kayserling, Mendelssohn S. 301/310; Graetz l. c. S. 83/91 und 544/5; Mandelkern in האסיף III, S. 404/17; Zinberg in J E. V, S. 525/8.

[48]) דברי שלום ואמת לקהל עדת ישראל, הגרים בארצות ממשלת הקיסר הגדול האוהב את בני אדם ומשמח את הבריות יאזעפום השני יר״ה. Gedruckt wurden die Briefe in den Jahren 1782—85 (תקמ״ב — תקמה).

[49]) נבלה טובה הימנו — כל תלמיד חכם שאין בו דעת (ויקרא רבא I, 15).

[50]) Graetz, l. c. S. 97 ff., und Note 1; Bernfeld, l. c. S. 104/06; Kayserling, l. c. S. 306 ff.; Katz, l. c. S. 86/88.; Lewin l. c., wo zum erstenmal die Predigt Tewels vollständig veröffentlicht wird.

[51]) רב טוב לבית ישראל erschienen im Frühjahr 1782, an die Triester Gemeinde gerichtet.

[52]) Siehe die Zitate aus לקט חקמה bei Benzion Katz, l. c. I. S. 90.

[53]) In dem dritten Sendschreiben.

[54]) Es trägt den Titel עין משפט und erschien 1784.

[55]) Betitelt רחובות erschien 1785.

[56]) Überaus kennzeichnend für diesen Geist sind z. B. Salomon Mairmon's Lebenserinnerungen.

[57]) Katz, l. c. S. 91, המאסף 1784; Geiger l. c. II S. 137.

[58]) Graetz, l. c. S. 162.

[59]) Katz, l. c. nach המאסף 1784.

[60]) חברת דורשי לשון עבר vgl. המאסף 1786, S. 169/70; darüber später.

[61]) כתב יושר erschienen 1784 anonym. Saul Lewin war Rabbiner in Frankfurt an der Oder; bekannter sind seine Schriften בשמים ראש und מצפה יקתאל.

[62]) ש״ע אורח חיים § 2.

[63]) Siehe Bloch in Literaturblatt des Orients, V 53/55, 140/141; Brann in Graetz, Jbschr. 1887, S. 255/57; Chajes מנחת קנאת 14, 21; Graetz, XI, S. 165/167; Jost, Geschichte des Judentums usw., III. S. 396/400; Landshut, תולדות אנשי שם 84/106, 109; Straschun in ק״נ 295/98; Bernfeld, l. c. II, S. 68/77; Katz, l. c. S. 93/96; Zunz, Ritus, S. 226/28. Im המאסף 1789 erschien ein Dialog וכוח שני רעים זרח ופרץ, der wahrscheinlich auch von Saul Lewin herrührt.

[64]) נחל הבשור.

[65]) Graetz, VII, S. 290.

[66]) תולדות הזמן in המאסף 1785.

[67]) Näheres über einzelne dieser Männer bei Graetz XI, S. 131 ff.

[68]) Ibid., S. 31 ff., 164, 169.

[69]) Siehe Satanows Aufsatz מדרכי הלשון והמליצות in המאסף 1788.

[70]) Ibid. 1789.

[71]) Ibid. 1788.

[72]) Ibid. 1790, passim.

[73]) Ibid. besonders in den Jahrgängen 1790/97

[74]) Diesen Geist hat in vortrefflicher Weise Dr. Ehrenpreis in seinem Aufsatze לאן in השלח I S. 490/92 gekennzeichnet.

[75]) המאסף 1784.

[76]) Vgl. die Schilderung in der Schrift von R. Baruch Lindau ראשית למודים London 1789, Kap. X.

[77]) Siehe עולם חדש, London 1789.

[78]) Über den Umfang der Wohltätigkeitspflege der Orthodoxen siehe die Zitate bei Katz, l. c. II. S. 32/33.

[79]) Graetz, l. c. S. 168 ff.; Lesser, „Chronik der Gesellschaft der Freunde", Berlin 1842.

[80]) Siehe oben S. 17; Kayserling, l. c. S. 310/315.

[81]) Über seinen Lebenslauf und sein Wirken siehe Balaban, Herz Homberg i szkoly Józefińskie dla Żydów w Galicyi (1787—1806), Lemberg 1906 (dasselbe deutsch in J G L. 1916); derselbe Dzieje Żydów w Galicyi Lemberg 1914 passim.

[82]) Balaban, Dzieje Żydów usw. Kap. II und III.

[83]) Gedruckt zuerst 1788 in Lemberg.

[84]) Siehe Bader די ערשטע יודישע שולען אין גאליציען im Jüdischen Volkskalender, Lemberg 1908/09, S. 113/21.

[85]) Balaban im J G L. 1916, S. 206/07.

[86]) Ibid. S. 206/209 und H. Wolf, „Die Versuche zur Errichtung einer Rabbinerschule in Österreich," Z. G. J. D. V, S. 36 ff.

[87]) אמרי שפר deutsch und hebräisch 1807 bei Georg Horschanski in Wien.

[88]) Erschienen 1812 bei Mathias Rieger in Breslau.

[89]) Zimmermann, „Der Jude Kants", Deutsche Revue 1878; Witte, Salomon Maimon, Berlin 1878; Bäck, Die Ethik Maimons, Würzburg 1896; A. Geiger in Jüd. Zeitschrift, IV, 189, 199; Bernfeld, Kämpfende Geister, Berlin 1907, S. 59/119, דור II, 66 ff.; Mieses קורות הפילוסופיה החדשה 1887; Fromer, Einleitung zur Ausgabe von Maimons Lebenserinnerungen; Kunz, Die Philosophie Sal. Maimon, Heidelberg 1912;

Wolff, Maimoniana, Berlin 1813, S. 177. Vgl. auch B. Auerbach, Dichter und Kaufmann, Zangwill, Nathan the Wise and Salomon the Fool.

[90]) Siehe Fünn, כ״י S. 196.

[91]) Maggid, תולות משפחת גינצבורג, St. Petersburg 1899, S. 52/53; Emden שאלות יבע״ץ Altona 1739, S. 65 a.

[92]) Raisin, l. c. S. 91.

[93]) David Kaufmann, Contribution à la biographie de Mosé Hayyim Luzzatto, Yekutiel Gordon et Mosé Chagiz usw. R E J. XXIII. S. 256/61; ק״נ S. 109/114, 269, Fünn כ״י S. 200 und Emden תורת הקנאות, S. 44, 58.

[94]) Fünn, כ״י, S. 349; Delitsch, l. c. S. 84; siehe weiter unten S. 51 ff.

[95]) Kahn, Les juifs de Paris pendant la Revolution, 1899; Graetz l. c. XI passim und die Biographien in den Enzyklopädien; L'univers israélite IV, S. 831/841, Fünn, כ״י, S. 333; Sulamit III, S. 425.

[96]) Berliner, Fschr., S. 1/4.

[97]) Raisin, l. c. S. 94.

[98]) Ibid. S. 94/96; המליץ VIII, Nr. 11, 22/23; ש״ל, S. 139; MS. XXIV, 348/57, Raisin nimmt an, daß das erste in England erschienene hebräische Buch תולדות יעקב von einem aus dem Osten stammenden Autor Eisenstädt herrührt.

[99]) Hist. Monatsblätter f. d. Prov. Posen, 1917, cit. bei Lewin, l. c. S. 169.

[100]) Der Kommentar heißt ישועה בישראל erschien 1720 in Frankfurt a. M. Der Dajan dieser Stadt, Juda Leib, schlug ihm eine kritische Ausgabe von צורת הארץ ותבנית השמים des Abraham ben Chija Hasephardi Hanassi vor und übergab ihm ein Exemplar einer alten Ausgabe. Mit diesem Exemplar war ein unveröffentlichtes Manuskript einer Übersetzung der astronomischen Arbeit „Liber de sphaera" (ספר האשפירה) des Johann de Sakroboski in zwei Versionen (מראה האפנים und etwas verkürzt ספר הגלגל), die der Philosoph Salomon ben Abraham Avigdor besorgt hatte, zusammengebunden. Sie wurden mit verbessertem Kommentar und Zeichnungen von Jonathan nebst seinem Kommentar zu צורת הארץ und Glossen zu anderen Werken herausgegeben (Offenbach 1700). Siehe Fünn כ״י S. 428.

[101]) Jakob Emden תורת הקנאות, S. 123/7 und passim, עדות יעקב und שום לסום S. 5 und passim; Graetz, Frank und die Frankisten, Beilage 7.

[102]) Speyer spielte später eine für die Juden wichtige Rolle, er arbeitete auch bei den Verhandlungen des Judengesetzes von 1804 ein Projekt aus. Galizin, Istorija russkago zakonodatelstva o jevrěach S. 79 ff.; Oršanski, Russkoje zakonodatelstvo o jevrěach, S. 376/59.

[103]) Von den Abkömmlingen dieser Familie erwähnen wir Ilija ben Moses Gerschom Pinczow Arzt, Mathematiker, Talmudist, Rabbiner in Jaroslaw, Großwardein usw. Seine Werke sind: מלאכת מחשבת 2 Teile über Arithmetik (עיר חשבון) und Geometrie (ברורי מדות), Żółkiew 1758, Frankfurt a. O. und Berlin 1756, Ostrog 1806. מנחת אליהו, Novellen zu talmudischen Traktaten, Żółkiew 1758, ebenso נבחר מחרוץ daselbst 1772, letzteres ist eine verkürzte Ausgabe der עקרים des Albo. Dann veröffentlichte er noch außer einer Responsensammlung moralphilosophische Predigten הדרת אליהו (Prag 1785), später unter dem Titel אדרת אליהו (Novibazar 1805) herausgegeben. B.J. I, S. 237; ק״נ S. 358; Fünn כ״י, S. 118; Zeitlin B P M 11.

[104]) איל משלש, herausgegeben 1834 von Samuel aus Lukniki.

[105]) צורת הארץ, Szklow 1806.

[106]) Maggid in Perežitoě, II S. 118/122.

[107]) Der Traktat über Astronomie hat keinen Titel; über Grammatik דקדוק אליהו 1883; siehe דקדוק ופרוש על התורה in Rabinowitz כ״י I.

[108]) Näheres, auch über das Folgende: J. H. Lewin עלית אליהו 1875; S. J. Jazkan רבנו אליהו מווילנא 1900; Jawez מגדל המאה in Rabinowitz כ״י I, S. 131/136; Schechter, l. c. S. 73/93; Silber אליהו גאון 1906; ק״נ 133/155; הבכורים I, S. 1—16, II, S. 1—20; Rabinowitz כ״י III, S. 152 ff.; Raisin, Sect, Creed and Custom in Judaism, Philadelphia 1907, S. 9 und Kap. VIII; המליץ X, S. 186, 192/94.

[109]) תולדות אדם, Warschau 1886, S. 7, 31, 93.

[110]) דש״א I.

[111]) Frumkin, תולדות אליהו, Wilna 1900, S. 16.

[112]) Salomon Maimons Lebensgeschichte, herausgegeben von Dr. Jakob Fromer, München 1911, S. 298/300.

[113]) Geboren 1747, gestorben in Frankfurt a. O. 1811, ein Nachkomme Mordechai Jaffas, war Rabbiner in Busnow, Scheberlin, Polozk, zuletzt in Frankfurt a. O. Siehe B. H. S. 229/30; J.E. X S. 618/19.

[114]) פרי תבואה, 1796, zwei Teile, der Rest blieb unveröffentlicht; קרבן ראשית 1778.

[115]) אור עולם 1777 Frankfurt a. O., 1783 Novi Dwor, erlebte im Laufe von 6 Jahren 3 Auflagen.

[116]) Siehe die Approbation zu בית מדות, Fortsetzung von אור עולם, Szklow 1786.

[117]) אור עולם, in dem Abschnitt ידיעת הטבע.

[118]) Ibid. Vorrede; בית מדות , S. 42.

[119]) בית מדות S. 32.

[120]) Ibid. S. 20.

[121]) Ibid. S. 42.

[122]) Ibid.

[123]) המאסף 1790.

[124]) אגרת המליצה, Novi-Dwor 1796.

[125]) Siehe Katz, l. c. S. 1/2.

[126]) Vorrede zu אוקלידוס, 1780.

[127]) Approbation der holländischen Rabbiner daselbst.

[128]) Über ihn siehe ש״ל S. 277 und B H.; S. 342/44; J. E. (russ.) XVI, S. 28/29.

[129]) Vorrede zu אוקלידוס.

[130]) דרך ישרה, 1779.

[131]) Vorrede zu אוקלידוס. Siehe auch Katz, l. c. S. 4/5.

[132]) קנה המדה erschien in Szklow in Szklowers Druckerei.

[133]) Ibid., am Schlusse.

[134]) Siehe Katz, l. c. S. 6.

[135]) עמודי שמים und תפארת אדם, beide 1777 gedruckt.

[136]) Siehe Fünn, כ״י, S. 349; Zeitlin, l. c.; J.E., VI, 845.

[137]) צל המעלות, Königsberg 1764.

[138]) Siehe die Approbation zu חיי הנפש ונצחיותה bei Katz, l. c. S. 9.

[139]) עמודי בית יהודה, S. 9/10, 93 und Katz, l. c. S. 9/10.

[140]) עמודי בית יהודה § 27.

[141]) Katz, l. c. S. 9.

[142]) חיי הנפש ונצחיותה, 1787.

[143]) Ibid. מאמרי מזמה II.

[144]) מגלת סדרים, Prag 1793.

[145]) Siehe die Vorrede zu Hurwitz's Schrift היכל עונג, Grodno 1797, eine Sammlung von Gleichnissen und Aphorismen.

[146]) שאגת אריה החדשות, S. 26.

[147]) Brief des Schneor Zalman an den Wilnaer Gaon.

[148]) Siehe Katz, l. c. S. 16/18.

[149]) גביעי גביע כסף, Szklow 1804.

[150]) ק״נ, S. 277/79 und Fünn, כ״י; Hessen, Jevrei v Rossii, S. 360/61; Dubnov Istorija chassidskago raskola, Voschod 1891, S. 73/74; Mandelkern behauptet in seinem Aufsatz über Dr. Josua Zeitlin (geb. 1824 in Kiev, gest. 1888 in Dresden), daß er weiteres Material über die Beziehungen des Mäzenaten Zeitlin zu dem Fürsten Potemkin besessen habe, Rabinowitz, כ״י, III, Warschau 1888, S. 219; Zeitlin ist 1742 geboren und starb 1813 (oder 1822).

[151]) Siehe המאסף, 1809 und Katz, l. c. III, S. 1/3.

[152]) בשמים ראש mit Sauls Kommentar כסא דהרסנא, 1793. Mordechai Benet, Oberrabbiner in Mähren, hat die Schrift als Fälschung erwiesen, für deren Authentizität sich Hirschel Lewin, Sauls Vater, einsetzte. Siehe Orient 1844, Literaturblatt S. 53, 140; Zunz Ritus, Beilage; Graetz XI, S. 167.

[153]) Über das Konsistorium: Horwitz, „Die Israeliten unter dem Königreich Westphalen", Moniteur 1808/10; Sulamith passim; Graetz, XI passim; Lazarus, „Das königliche westphälische Konsistorium der Israeliten, Frankfurt a. M. 1914.

[154]) Menachem Mendel Steinhardt צברי אגרת, 1812 passim und המאסף, 1810.

[155]) Steinhardt, l. c.

[156]) Ibid. und המאסף, 1810, vgl. auch מור וקציע zu אורח חיים, Nr. 451.

[157]) Benzion Katz, l. c. S. 7/8.

[158]) Ibid. Approbation zu שבילי עולם von Samson Bloch.

159) Gottlober in המגיד, XVII, Nr. 8 passim; idem זכרונות, S. 6/7; Stanislavski, Mendel Lewin, Voschod, 1881, III, S. 116/26; ק״נ, S. 277/8 und ש״ל, S. 140; Letteris זכרון בספר, S. 38/40; Zinberg in Voschod 1903, III, S. 51/52; M. N. Gelber „Mendel Satanower, der Verbreiter der Haskalah in Polen und Galizien" in MJV, 17. Jahrg., 2. Heft sowie J.E. XIV, S. 29/31.

160) Essai d'un plan de reform ayant pour objet déclairer la nation juive en Pologne et la redresser par ses moeurs 1789.

161) אגרת חכמה, Berlin 1789.

162) רפואת העם, Berlin 1789.

163) מסעות הים, Lemberg 1818.

164) חשבון הנפש, Lemberg 1811.

165) Erschien 1829, die Vorrede gab Ch. S. Slonimski 1867 unter dem Titel אלון מורה heraus.

166) Diese Übersetzungen erschienen erst 1873 in Odessa.

167) Gelber, l. c; Mohr, Vorrede zu קול מחצצים und in Wohlmanns כוכבים, Wilna 1865, S. 38/39; Gottlobers Vorrede zu שם ושארית; Tennenbaum, Vorrede zum זהר חדש לפורים (אוצר הספרות III, Krakau 1888); ש״ל S. 108; Stanislavski, Tobia Feder in J.St. 1912, S. 460/6; J.E. XVI, S. 197/98. — Von seinen Schriften seien erwähnt: מעמי הדברות, unveröffentlicht; מבשר טוב, Mohilev, mit Einleitung zu einer grammatischen Arbeit unter dem Titel ארבע טוביה und Rezension des Kommentars zur Bibel מנחת שלמה, Berdyczev 1813, Hymne auf den Sieg der Russen, זהר חדש לפורים, eine Purimparodie, להם החרב Wilna 1804, Polemik gegen die Biuristen Isaak Satanow und Aron Wolfsohn. Feder wurde irrtümlich für den Verfasser der Schrift זמיר עריצים gegen die Chassidim gehalten (B.J.). Stark übertrieben ist es, wenn von Feder gesagt wurde: „Sobald die Sonne Ben-Sews unterging, tauchte Feders Morgenröte auf". (כ״ח I, S. 96).

168) קול מחצצים 1853 von A. M. Mohr herausgegeben. Über die Polemik, die Feder, mit J. S. Baer und J. B. Levinsohn wegen des Jüdisch-Deutschen führte, siehe כ״ח I und אשכל הסופר, Warschau 1894.

169) Slonimski, כוכבא דשבים, Wilna 1835, Vorrede; vgl. Schalom Cohen, כתר יושר, Wien 1820 (2. Auflage Warschau 1871), S. 79/80.

170) ק״נ, S. 202/04; Stanislavski, „Biografičeski etjudi" in Voschod 1888 X; Weißberg, Die neuhebräische Aufklärungsliteratur in Galizien, Leipzig und Wien 1898, S. 81/83; Zeitlin B.P.M. Die erste Auflage (anonym) erschien 1797 in Brünn, die zweite in Żółkiew 1807; es existierten zahlreiche Nachdrucke und einige Übersetzungen. Der erste Teil ist כתר יושר, der zweite דברי אמת betitelt; in diesem ist besonders das 13. Kapitel über Nächstenliebe אהבת רעים interessant.

171) Vgl. Briefwechsel Joseph Pesseles mit David Friedlaender.

172) ש״ל, S. 135; ת״ב II, S. 96, und Raisin l. c. S. 105/109.

173) Pinsker, לקוטי קדמוניות, 1860, Einleitung.

174) Zuerst abgedruckt in דרישת ציון, Frankfurt a. O. 1806, dann in הפלס 1901, XII, vgl. auch Perešitoč. II. S. 274/280.

175) ק״נ, S. 27, 193, 303, sowie die Literatur über Berek Joselewicz in den Enzyklopädien.

176) Jellinek קונטרס הרמב״ן, S. 33 ff.; Occident, V. 360; Günsburg, Otečestvenaja vojna 1812 godu i russkie jevrei St. Petersburg 1912.

177) הילל בן שחר von R. Hillel aus Kovno. Warschau 1804. Vorrede und S. 81 zit. bei Katz, l. c. III, S. 10/11.

178) S. S. Nr. 59.

179) Kempner, Agonia Kabala in Kwartalnik etc. Warschau 1912, S. 70.

180) Dnevnik zakonov Zarstva Polskago za 1827.

181) In seinem posthumen Werke, herausgegeben von dem Sohne Isaak V. Wilna 1824. נפש החיים oder יראת ה׳ לחיים, Kap. I.

182) Ibid. Kap. II und III.

183) Ibid., Kap. I.

184) Über Notkin: Hessen „Jevrei v Rossii. St. Petersburg 1906, S. 40/41. 81/88, 291/92, 443/46; Sugurov in Russkii Archiv 1894; Gordon, K istorii poselenija jevreěv v Peterburgě", Voschod 1881, I/II; über Dr. Frank Hessen, l. c. S. 45, 61/62, 446/48; über Peretz Ibid. S. 78/81. 85/87, 91, 138/9, 162/63, Gordon, l. c. und Galizin, l. c. S. 929/31, 987/88; über Leon Elkan Hessen, l. c. S. 413/5, 421/23, 427, Lenz,

Učebno-vospitanija savedenija usw. Odessa 1903, S. 108/9, 279/82, 285, 349, 384/5, N. L. Prototyp Sagoréckago, Russkaja Starina, 1908, XII, S. 609/13.

185) Hessen, l. c. S. 79, 81, 85/97, 136/139.

186) Voplja dočeri judeiskoi 1803, hebräisch קול שועת בת יהודה 1864; die Broschüre, die eine Seltenheit ist, wurde neugedruckt in Budušnost III, vgl. Hessen, l. c. S. 79, 81, 85/87, 136/39.

187) Er schrieb allgemeine publizistische Aufsätze, die in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht sind, Rezensionen über literarische Erscheinungen und verfaßte auch Dramen; siehe J.E., XI und Enzyklopedičeski Slovar Brockhaus Efron 40.

188) Siehe das Abonnentenverzeichnis zum Jahrgang 1799.

189) Jost, Kulturgeschichte usw. Berlin 1847, S. 302.

190) S. S. Nr. 59.

191) זכר רב mit deutschem Kommentar לשון אשכנז Szklow 1803. Katz (l. c. S. 15/16) weist mit Recht auf das Absonderliche dieser Propaganda hin, die sich, da das Versenden von Zirkularen unbekannt war, mit einem bescheidenen, sicherlich wenig beachteten Aufrufe in einem Buche begnügen mußte.

192) Zinberg, Predteči jevreiskoi žurnalistiki v Rossii in „Perežitoě", IV, S. 126/27.

193) Ibid. und Hessen in ראם לעבען, 1906, Nr. 86.

194) Ibid.

195) Katz, l. c. S. 16/17 nach זכר רב, Vorrede des Übersetzers.

196) Zit. bei Katz l. c. aus פת לחם, Kommentar des Maggid aus Mohilev zu Bachjas חובות הלבבות. Szklow 1803.

197) Ibid. Vorrede; ferner מלאכת מחשבת von Elijahu aus Pinczov-Ostrog 1806 und צל העולם, Wilna 1802.

198) כתר תורה des Maggid aus Plozk. Szklow 1788.

199) Über die Vološiner Jeschibah: Berdyczevski in האסיף III, S. 231/42; Atlas in הכרם S. 63/77; Reines אכסניא של תורה in אוצר הספרות II, S. 9/21 (vgl. auch המליץ 1879 Nr. 28, 32, 35, 1880 Nr. 36, 1885 Nr. 9, 1892 Nr. 46/7, 50); S. Katzenelsohn in Voschod 1893, VI; Ryvkin ibid. 1895, III, V (Skizzen aus dem Jeschibahleben); Lifschütz in Budušnost 1903, Nr. 10/11. Interessante Dokumente zur Geschichte der Jeschibah bei Hessen in „Peresitcě" I und II.

200) Siehe das Zitat bei Katz l. c. S. 21 aus תוספות בכורים, Szklow 1809.

201) Rabinowicz מאמר על הדפוס התלמוד, München 1876, S. 112; ק״ג 227/79; Ezechiel Feivel תולדות אדם 14 b, 16 b, 24 b, 75 b, 84 a.

202) Plungianski בן פורת, Wilna 1858; ש״ל; Holubew in Voschod 1899 XI; Stanislavski in השלח, 1908, III und Rosenfeld in Perežitoě IV.

203) Vorrede zu בינה מקרא; Plungianski l. c. S. 13/14; Holubew l. c. S. 78; Rosenfeld l. c. S. 70/71, vgl. dazu Sirkes בית חדש, Krakau 1631, S. 40 und Chajm ben Bezalel וכוח מים חיים, Einleitung und passim.

204) Vorrede zu בינה מקרא; אלפי מנשה 110, 129; Plungianski l. c. 127.

205) Plungianski l. c. S. 12, 43/44; Rosenfeld l. c. S. 71/73.

206) Fünn, דור ודורשיו in הכרמל 1879, IV, S. 259/261; Rosenfeld, l. c. S. 74/77.

207) Plungianski, l. c. S. 46/49, auch S. 72.

208) Plungianski, l. c. S. 79.

209) Eingehend befaßte er sich mit dem hebräischen Buche von Hirsch Ilfeld דברי נגידים, das aus Anlaß der Emanzipation der holländischen Juden erschienen war (1799), dann auch mit der Literatur über die Emanzipation in Frankreich. Besonderes Interesse widmete er dem Aufrufe des Autors von דברי נגידים an die batavische Nation, den er ebenso wie das Buch selbst in der Bibliothek Vjasiners vorfand. Vgl. Rosenfeld l. c S. 83.

210) Plungianski 70/74.

211) Vorrede zu העמק שאלה.

212) Plungianski l. c. S. 91/98.

213) Ibid. S. 99.

214) אלפי מנשי, S. 8, 47/48 b, 65. Plungianski l. c. S. 97/100.

215) אלפי מנשה, S. 28/30, 37 b, 38 a, 42, 42 a, 42 b, 62, 66/67, 67 b, 75, 76 b, 77 b; Katz l. c. III, S. 22 ff.; Rosenfeld l. c. S. 91/95. Ein Auszug aus dem Werke gab David Sluzki 1860 in Warschau unter dem Titel „חכמת ישראל" heraus. Eine anonyme Gegenschrift gegen das Werk erschien 1871 in Sitomir, betitelt: רבבות אפרים.

[216]) Siehe Näheres bei Katz l. c. S. 30 ff. und Rosenfeld l. c. S. 95/98, ferner שקל הקדש Seite 3.

[217]) Die Schriften fielen 1884 dem Feuer zum Opfer, nur ein Teil wurde gerettet und 1904 von Iliers Enkel, Herrn Spalter, im zweiten Teile von אלפא מנשי herausgegeben. Der Nachlaß bestand u. a. aus folgenden Arbeiten: Mischnakommentar, Pentateuchkommentar, Moralkodex, העמק שאלה, דרך חפשם, פליאות חכמה usw. Siehe Plungianski, l. c. S, 75 ff.

[218]) Siehe Rodkinsohn, תולדות עמודי חחב״ד, Königsberg 1876; Helman בית רבי Berdyczev 1902; Teitelbaum, הרב מלאדי ומפלגת החב״ד, Warschau 1911/13; Gottlober זכרונות VI; Dubnov פורצי גדר החסידים in השלח 1901, ferner seine Aufsätze in Voschod 1890/93, sowie in J.St. 1910.

[219]) Helman l. c. S. 2/3; Japhet אגרת שלום St. Petersburg 1882; Rudermann in השחר 1875; vgl. auch האסיף V, S. 163.

[220]) Kandel, Żydzi w dobie Królestwa Kongressowego in Kwartalnik usw. I. S. 95 ff.

[221]) Ibid.

[222]) Hessen in ראס לעבען, 1906, Nr. 86; Zinberg, Predteči jevreiskoi žurnalistiki v Rossii in „Perežitcě“, IV, S. 129 ff.; Spector, „Die erste jüdische Zeitung bei Juden“. in יודישע פאלקסצייטונג, 1903, Nr. 9.

[223]) W. Zeitlin in מגיד משנה, S. 59/61.

[224]) A.Z.J. 1842, S. 184/85; 1909, Nr. 156/59; J.St. 1912, S. 340/41; J.E. XVI, S. 101/10.

[225]) Z Dziejów Gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stul. Warschau 1907, I, S. 23 ff.

[226]) Is istorii waršavskago rabbinskago učilišča in Perežitcě I S. 222 ff.; Nußbaum, Historya żydów VS. 393/394; Kandel, Komitet starozakonnych in Kwartalnik etc. 1912 II S. 85 ff.

[227]) Hurwitz עמודי בית יהודה XXVII.

[228]) Siehe das Gedicht, abgedruckt bei Buchholtz, Geschichte der Juden in Riga, Riga 1899, S. 137/38, Beilage 14.

[229]) Weissberg, l. c. S. 53; תלמוד לשון רוסיא, Wilna 1825; מועד לבני בינה Wilna 1826; באר היטב Einleitung; Czackes war eifriger Mitarbeiter der Zeitschrift ב״ע.

[230]) Rabinowitz כ״י I S. 138; Margolis, Voprosi jevreiskoi žisni St. Petersburg 1903, S. 7/10.

[231]) S. M. Günsburg, Is sapisok pervago jevreiskago studenta v Rossii in Perežitcě I, S. 1 ff.

[232]) Brockhaus-Efron Encykl. Slovar, St. Petersburg 1895, XVII, S. 642.

[233]) Vgl. השחר X, S. 14/52; ק״נ, S. 33; הבקר אור I S. 145/6 über Isaak Markusewicz; ש״ל S. 164 über Joseph Rosensohn, ferner Günzburg in הרביר, Warschau 1883, II, S. 55 und I. A. 1840 S. 263.

[234]) S. S. Nr. 98, 118.

[235]) Vgl. Zweifel, שלום על ישראל S. 35/40; תולדות משפחת שנאורזאן in האסיף V, S. 35/40; החסידות והמוסר in המליץ 1897.

[236]) Weissberg l. c. S. 2 ff.

[237]) Vgl. Günzburg אביעזר, Wilna 1863, S. 66, 115; Kulischer „Russkii perevod vetchago savěta“ in J.B. I, S. 368.

[238]) מורה נבוכי הזמן, Lemberg 1863, S. 2.

[239]) ת״ב 1855, S. 40 ff., 84, 174/75; vgl. auch Homberg אמרי שפר passim, dessen Anschauungen Levinsohn vielfach unbewußt übernommen hat.

[240]) Günsburg und Marek, Jevreiskija narodnija pěsni v Rossii, St. Petersburg, 1901, Nr. 42—50, 255; über die Kantonisten-„Geserah“ besteht eine sehr umfangreiche Literatur, die hier wegen ihres nur indirekten Zusammenhangs mit dem Thema nicht aufgeführt werden soll.

[241]) Siehe seine Selbstbiographie in „Novgorodskija gubernskija vědomosti, 1868 vgl. auch J.E. I, S. 839/40.

[242]) Die Niederlassungen von Juden in Sibirien als Bauern im Tobolsker und Omsker Gouvernement waren im Jahre 1836 zugelassen worden, doch der Ukas vom 5. Januar 1837, welcher u. a. durch den gegen sie erhobenen Verdacht der Spionage veranlaßt worden war, und den Strom der Auswanderung nach Cherson richten wollte, machte alle ihre Hoffnungen zuschanden. Zu den ersten Auswanderern nach Sibirien um diese

Zeit gehörten Elias Mitau und Meyer Mendelssohn. Von der hoffnungsvollen Stimmung der Juden zeugt das Gedicht bei Günsburg und Marek l. c. Nr. 42. Vgl. ferner Elk, „Die jüdischen Kolonien in Rußland", Frankfurt a. M. 1886, passim; S. S. Nr. 318, 338; (M. Jastrow). Die Lage der Juden in Polen, Hamburg 1859, anonym S. 109/113; Erter קול קורא לבית ישראל in הצופה Warschau 1890, S. 131/33.

[243]) Perešitcě I S. 229/30; Zeitlin B. H. S. 46/7; B. schrieb noch verschiedene Werke in polnischer und hebräischer Sprache.

[244]) Oršanski, „Jevrei v Rossii". St. Petersburg 1877, S. 32; der Titel des Buches lautete: דרך סלולה לידיעת אמתיות האמונה, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften 1835, russisch: Put, cŏiščennii k posnaniju istinnoi věri. Sobranni is knigov svjaščennich, is tolkovanii talmudičeskich i is knig kabbalističeskich odnim is jevreěv, po imeni Ošerom Temkinom dlja ispravlenija serdzev sinov čelověčeskich. Vgl. auch die Erwiderung J. B. Levinsohns ימין צידקי.

[245]) Siehe המגיד 1865, S. 6/45, הכרם, 1887, S. 67 ff.; אוצר הספרות III; האסיף III; המליץ, 1900, Nr. 16/18; Schechter l. c. I. S. 93/98; Horowitz דרך עץ חיים Krakau 1895 und die oben Note. 199 angeführte Literatur.

[246]) Dubnov, Istoričeskija soobščenija in Voschod 1901, IV—V; Georgievski Doklad po voprosu o měrach otnositelno obrasovanija jevreěv St. Petersburg 1886, nach Dubnov in J. St. 1913, S. 23 ff.

[247]) Über die Erziehung der Juden vor der Einführung der profanen Schulen siehe insbesondere Pauline Wengeroff, „Memoiren einer Großmutter", I Berlin 1908; Paperna, „Vospiminanija" in Perešitcě II und III; Kotik, מיינע זכרונות, Warschau 1913/14 (2 Bde.)

[248]) Stanislavski, Is istoriji i šisni odnoi jevreiskoi školi in Voschod 1884 IV, S. 132/33 unter Benutzung handschriftlicher Aufzeichnungen von A. B. Gottlober; vgl. auch ב״ע 1822, Odesski Věstnik 1843, Nr. 49 und Bramsohn, K istorii načalnago obrasovanija jevreěv v Rossii in Sbornik po polsu načalnich jevreiskich škol, St. Petersburg 1896, S. 296/97; über Hurwitz siehe Hessens Biographie in J.E. IV, Seite 287/9.

[249]) Lerner, Jevrei v novorossiskom kraě (nach Archivmaterialien), Odessa 1901, Seite 5 ff.

[250]) Ibid.; Stanislavski l. c. S. 134 ff.; Bramsohn l. c. S. 297/300; Odesski Věstnik 1827, Nr. 26, ferner Werbels Aufsätze in הבקר אור. 1879, I—II; Hessen, K istorii koroboěnago sbora v Rossii in J.St., 1911, S. 315/6. Über die Berufe der Schüler siehe Finkel in Odesski Věstnik 1843, Nr. 36/39. Von 185 Zöglingen im Jahre 1843 wurden je 3 Privatgelehrte, Rabbiner, Ärzte im Staatsdienste, Kanzleibeamte, 4 Künstler, je 5 Volontärärzte, Provisoren, Apothekergehilfen, 7 Studenten an verschiedenen Fakultäten, je 8 Lehrer im Staats- bezw. Gemeindedienst, Handwerker, Angestellte bei Pächtern, 9 Studenten der Medizin, 13 Privatlehrer, 14 Gymnasiasten, je 15 Kaufleute verschiedener Gilden, Händler, Handelsangetsellte bei Juden, Angehörige verschiedener praktischer Berufe, 27 Angestellte bei Christen. Unter den Absolventen der Schule ragten später besonders hervor: Karl Wilhelm Wolfsohn, bekannt als Dramaturg und Dichter, Bernhard Bertenson, I. Tarnopol, der Verfasser der Schrift Notices historiques et caractéristiques sur les israélites d'Odessa (1855). Von den Lehrern gelangte außer Pinsker noch S. Finkel zu größerem Ansehen als Apologet (siehe Werbel, שפתי רננות, Odessa 1864, S. 86/90.)

[251]) Bělecki, Vopros ob obrasovanii russkich jevreěv St. Petersburg 1894, S. 9; Stanislavski l. c. S. 140; Leon, Chronika umstvennoi i nravstvennoi rasvitiě Kišinevskich jevreěv (1773—1790), Kišinev 1891, 2. Ausgabe S. 3/4; Bramsohn l. c. S. 300.

[252]) Bramsohn, l. c. S. 300/301; Ehrlich, Entwicklungsgeschichte der israelitischen Gemeindeschule zu Riga, St. Petersburg 1894, S. 2/5, 10; Wunderbar, Geschichte der Juden in den Provinzen Liv- und Kurland, Mitau 1893, S. 13/15; Buchholtz, Geschichte der Juden in Riga, Riga 1899, S. 112/113; Beilage zu S.M.N.P. 1839, S. 707 ff.

[253]) ב״י, Warschau 1878, S. 130.

[254]) ס״ז, S. 61.

[255]) Théorie du Judaisme appliquée à la reforme des Israélites de tous les pays de l'Europe et servant en même temps d'ouvrage préparatoire à la version du Thalmud de Babylone, par l'abbé L. S. Chiarini, professeur des langues et d'antiquités orientales à l'université royale de Varsovie I.—II. Paris 1830; Zunz, Vermischte Schriften; Beršadski, Litvoskie jevrei St. Petersburg 1883, S. 64; Marek, Očerki po istorii prosvěščenia jevreěv v Rossii, Moskau 1909, S. 22/23.

[256]) Talmud Babli, Babylonischer Talmud. Traktat Berachoth, Segenssprüche. Mit deutscher Übersetzung und den Kommentaren Raschi und Tosephot von Dr. E. M. Pinner. Erster Band, Berlin 1842; vgl. die Widmung und Vorrede.

[257]) Věstnik russkich jevreěv, 1871, Nr. 14, 18, 19; Beišadski, l. c.; Marek l. c. Seite 24.

[258]) Oršanski. Russkcě sakonodatelstvo o jevrěach St. Petersburg 1877, S. 22/3; Levinsohn, ימין צידקי Vorrede; Marek l. c. S. 24/25.

[259]) Chvolson, Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden, Frankfurt a. M. 1880.

[260]) ת״ב passim und ב״י II, S. 148.

[261]) Über die Zensur, auf die wir hier weiter nicht eingehen können, siehe: Zensura jevreiskich knig v zarstvovanie imperatora Nikolaja I. in Voschod, 1903, VI; S. S. Nr. 304, 334; Hessen, Směna otěčestvennich těčenii in Perežitcě III, S. 14, idem in דאס לעבען 1906, Nr. 86 u. k istorii jevr. typographii in J. St. 1909; Zinberg, Predtěči jevr. žurnalistiki in Perežitcě IV und J. B. Levinsohn in J. St. 1910, S. 513/6; ב״י, S. 287, 294/7; Marek l. c. S. 25/26.

[262]) M. A. Günzburg, לקט אמרים. Beilage zum המליץ, 1889, S. 90; ת״ב, S. 41/43; I.A. 1841; Nr. 8; Mandelstamm חזון למועד, II, S. 46, Hessen in Perežitcě, I. Materialien, S. 10/18.

[263]) S. S. l. c. Nr. 304; Grundgesetz von 1844 §§ 11—16; Levinsohn, Tualetni nalog in Voschod 1889 XI—XII; Hessen l. c.; Lerner l. c. S. 60/66; Frumkin, תולדות אליהו Wilna 1900, S. 73; Marek l. c. S. 27/28.

[264]) Perežitcě I Materialien IV; Hessen in Perežitcě III l. c. S. 1 ff.; Zinberg, Isaak Beer Levinsohn i ego vremja in J.St. 1910, S. 504 ff.

[265]) Hessen l. c. S. 17.

[266]) Siehe Gottlobers Gedicht. קץ לחשך in הבקר אור 1876, S. 321/9.

[267]) ס״י; Levinsohn באר יצחק. S. 60.

[268]) Zinberg, l. c. S. 510/11; Hessen l. c. S. 13.

[269]) Ibid.

[270]) Zinberg, l. c. S. 18/19; Margulis, Voprosi jevreiskoi žisni St. Petersburg 1880, Seite 16.

[271]) Margulis, l. c. S. 33/39; Ergänzungen zu S.M.P. 1867, S. 700, 703 ff.; Georgievski, l. c. S. 14, 17/18.

[272]) Über Chiarini siehe oben S. 79. Magnitzki bekämpfte die jüdische Religion, weil sie angeblich zum Sektenwesen führe. Gegen Cauls Schrift (נתיבות עולם) schrieb Levinsohn im Zerubabel.

[273]) Jost, J.G.L. I, Vorrede zu O. Rabinovicz's Novelle „Strafnoi". Der Dramaturg und Journalist Wilhelm Wolfsohn, ein Jude, widmete Uvarov sein Werk, „Die schönwissenschaftliche Literatur der Juden", Leipzig 1843.

[274]) Margulis l. c. S. 4.

[275]) Mandelstamm l. c. II, S. 6.

[276]) A Z J, 1840, Nr. 37, S. 527.

[277]) Perežitcě II, S. 289.

[278]) Lerner l. c. S. 29; Margulis l. c. S. 16.

[279]) Jevreiskija Zapiski, September 1881, S. 570.

[280]) Mandelstamm l. c. S. 6.

[281]) Lerner l. c. S. 29; Nathansohn l. c. S. 52 ff.; Jost, Kulturgeschichte S. 308/10; Margulis l. c. S. 27; Atlas מלפנים ומלאחור Warschau 1898, S. 44 f.; S M. N P. II, S. 140; השחר, IV, S. 569.

[282]) Nathansohn l. c.

[283]) Lerner l. c.; Jawez, מגדל האה in Rabinowitz כ״י I. S. 140.

[284]) ב״י, S. 130/4.

[285]) Marek l. c. S. 32.

[286]) J.A. 1840, Nr. 48, 1841, Nr. 3.

[287]) Zunz, Gesammelte Schriften, S. 296/97; Jost l. c. S. 304; Zederbaum, קהלת, St. Petersburg 1881, S. 6. Siehe Friedlaender, Gutachten über die Verbesserung der Juden usw. (1819).

[288]) Siehe die treffende psychologische Schilderung von B. Saphra in „Ost und West" 1916, Nr. 2/3, S. 127/8.

289) Siehe fünftes Kapitel, S. 69; Margulis l. c.; Ergänzungen zu S.M.N.P., S. 245.

290) Über ihn Zeitlin, B.H., S. 328.

291) Georgievski l. c. S. 19/21; S.M.N.P. (Ergänzungen) (1803—1846), S. 700/711; Margulis l. c. S. 16/17; A.Z.J. 1855, Nr. 21; Hessen l. c. S. 19, Die russische Regierung und die westeuropäischen Juden in M.S. 1913, S. 262 sowie Istoričeskija miniaturi in Novi Voschod 1912, Nr. 32; I. A. 1841; Busch, Israelitischer Kalender 1843; L. Scheinhaus, „Ein deutscher Pionier“, Berlin 1911, S. 10/12; vgl. auch Voschod 1903, IX, S. 89.

292) Hessen l. c. S. 264 ff.; Margulis l. c. S. 17; Kayserling, Ludwig Philippson, 1898, S. 86/91; Abraham Geigers Nachgelassene Schriften, Berlin 1878, V, S. 164/6; Ludwig Geiger, Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten in M.S., 1916, S. 327/9; Luzzatos Briefe ed. Gräber, S. 733/4; A.Z.J. 1842, Nr. 41.

293) Hessen l. c. S. 482; J.A. 1841, Nr. 14.

294) Hessen l. c. S. 483/4. Brief Mannheimers an Lilienthal.

295) Hessen l. c. S. 484 ff., insbesondere Lilienthals Briefwechsel mit dem Beamten im Ministerium für Volksaufklärung, Dukšta-Dukšinsky über die Chassidim. Merkwürdig, daß L. dabei stets die schärfere Tonart vertrat: „Die Ignoranz und Roheit — schreibt er einmal — soll nirgend so zu Hause sein wie in diesen südwestlichen Gouvernements, in denen die Chassidim herrschen; und schmutzige Bartjuden, welche der Geist der Aufklärung schon angeweht hat, gestehen frei, daß man ohne die ernstesten Maßregeln dort nichts ausrichten werde, weil die Fanatiker das Äußerste wagen werden. Ich sehe es ein, die Schilderung über die Chassidim, die Ew. Hochwohlgeboren S. Exzellenz vorlegten, war noch zu gering und zu gelinde.“

Als ein pikanter Nebenumstand verdient die Rivalität von Jost und Philippson erwähnt zu werden, die um die Palme der Weltbeglückerrolle wetteiferten. Jost war auf Philippson neidisch, weil dieser in Petersburg viel galt und für die Bibelübersetzung vom Zaren mit der goldenen Medaille ausgezeichnet wurde. Diese Eigenbrödeleien Jost's haben der Sache nicht genützt, doch auch Philippson war nicht ganz frei von Schuld.

296) Zinberg, l. c. S. 521.

297) מ״א, S. 7/8; Lilienthal, Meine Reise in Rußland, Jüdisches Volksblatt 1856, Nr. 36; A.Z.J., 1842, Nr. 40.

298) Fünn כ״י, S. 307; Mandelstamm l. c. II, S. 19.

299) Scheinhaus l. c. S. 13/14; Lilienthal l. c.

300) Lilienthal l. c.

301) Ibid., ferner מ״א, S. 8/10; Mandelstamm l. c. II, S. 20. Die übliche Ansicht in den Geschichtsbüchern, daß L.'s Reise einem Triumphzuge glich, ist übertrieben. Die Aufnahme war aber wohl durchaus nicht feindselig. Die Stimmung dürfte am ehesten als reserviert zu bezeichnen sein, da keine Partei recht herauszutreten wagte.

302) Mandelstamm, l. c. II, S. 25; מ״א, S. 9.

303) A.Z.J. 1842, Nr. 41.

304) Mandelstamm l. c. II, S. 26.

305) Lilienthal, l. c.; Jawez l. c. S. 139; Perežitoě II, S. 294.

306) Mandelstamm, l. c. II, S. 30/31; מ״א, S. 9.

307) I.A., 1841, Nr. 36, 46.

308) Margulis, l. c. S. 34.; Dopolnenija usw., 1867, S. 700 ff.

309) S. S. l. c. Nr. 462.

310) Veröffentlicht in J.St. 1912, S. 91/94.

311) לקט אמרים, Beilage zu המליץ, 1889, S. 87; ferner die Briefe in Perežitoě II, S. S. 294 und III, S. 380.

312) Occident, V, S. 493.

313) מגיד ישועה, Wilna 1842, vgl. auch Gottlober in הבקר אור in der Aufsatzserie הגזירה והבינה. Es ist wohl glaubhaft, daß Nissan Rosenthal bei der hebräischen Übertragung behilflich gewesen ist.

314) Mandelstamm, l. c. II, S. 40.

315) Günzburg, המוריה, Warschau 1878, S. 43/44.

316) Margulis, l. c. S. 43/46; A.Z.J. 1842, Nr. 41.

317) מ״א, S. 10; לקט אמרים l. c.; A.Z.J. l. c. und an anderen Stellen.

318) Nathansohn l. c. S. 70; Gottlober l. c. 1876, S. 277 und 1877, S. 909 ff.; Levinsohn, באר יצחק, S. 93, ילקוט ריב״ל.

319) Margulis l. c. S. 46/63; A.Z.J. 1842 und 1843 passim.

[320]) A.Z.J. 1842, Nr. 41; Perešitoč II, S. 293/5.

[321]) לקט אמרים, S. 89; J. Hessen, Zaddik Mendel Ljubaviczki in Voschod 1905 I; Marek l. c. S. 42/43.

[322]) Levinsohn באר יצחק, S. 93.

[323]) Hessen in Pereŝitoč III, l. c. S. 29/30. Der Bericht stammt zwar vom 11. Juni 1846; er ist aber bezeichnend für die Meinung, die man in Beamtenkreisen von Levinsohn hatte.

[324]) Die Frage, warum Lilienthal Levinsohn nicht besuchte, läßt sich auf Grund von Dokumenten noch nicht beantworten. Aber die aus dem Wesen der Sache und der Personen leicht zu ziehenden Schlüsse sind wohl von der Wahrheit nicht sehr weit entfernt.

[325]) מ״א, S. 4/5.

[326]) Margulis, l. c. S. 59; Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore ed Dr. L. Loewe London 1890 I. Kap. XXXVII.

[327]) Perešitoč I. Anhang S. 27/29; Hessen in M. S. 1, c. S. 498/9.

[328]) Georgievski 1 c. S. 44; Mandelstamm l. c. II, S. 42/44; Lerner l. c. S. 43; Marek l. c. S. 45/46.

[329]) M. A. Günsburg, Ausspruch im קיקיון דיונה „ich scheue nicht zu bekennen, daß unter den Maskilim nicht einer vorhanden ist, der dem Dr. Lilienthal an Wissenschaftlichkeit gleichstände", hat in neuerer Zeit Anlaß gegeben, seine Autorschaft zu bezweifeln. Dafür liegt jedoch kein Grund vor. Vgl. auch Fürst, B. J. II, S. 335.

[330]) A. Z. J. 1846, Nr. 50; Philippson in Buschs Kalender 1847, S. 52.

[331]) L. S. S. Nr. 505; Georgievski l. c. S. 54/74.

[332]) S. M. N. P. l. c. S. 155.

[333]) Margulis l. c. S. 55; Zederbaum קהלת S. 12. Nathanson l. c. S. 70, American Israelit 1854 (Aufsätze Lilienthals My trawels in Russia), Jüdisches Volksblat, 1856 (מײנע רײזע אין רוסלאנד) und דער צײטגײסט 1882 S. 149.

[334]) Siehe Occident V, S. 252, 296, 493; A. Z. J. 1844/46 passim; הכוכבים 1868, S. 61/78; הכרם 1887, S. 41/62; Zweifel שלום על ישראל I, S. 55/56; המצפה 1882, S. 17. Zederbaum l. c. S. 16; Margulis l. c. und Mandelstamm l. c. passim; Letteris מורה נבוכי הזמן Einleitung S. XV—XVI; Lewanda, Očerki prošlago St. Petersburg 1876, vgl. auch S. M. N. P. 1840, S. 340, 436/7 und Ergänzungen S. 35/8.

[335]) Perešitoč II, S. 295/6 und III, S. 535/6.

[336]) Ibid. I, S. 4/5. Wir kommen auf diese Katechismen noch zurück.

[337]) Nathanson, l. c. S. 11, Brief Levinsohns an einen Freund.

[338]) Siehe Einleitung zu Lilienthals Predigtsammlung (Riga 1841).

[339]) Marek, l. c. S. 47, B. Levinsohn קינת סופרים, Wilna 1847, S. 24; הכרם l. c.

[340]) Nathansohn, l. c. S. 52; B. Lebensohn l. c. S. 23; Marek l. c. S. 48/49.

[341]) Marek, l. c. S. 49/53; Levinsohn ת״ב II, S. 167; Diaries (Montefiore) usw. I Kap. XIII—XLVII; Mandelstamm l. c. S. 60/63.

[342]) Bramsohn, l. c. S. 312; Marek, l. c. S. 86/87.

[343]) Bramsohn, l. c. nach Pilecki-Ubranovič, Istor. obosrěnie jevr. učilišče v Rossii (Vospitanie 1862, Bd. XII, No. 12), Postels, Otčet po obosrěnie jevreikich učilišč St. Petersburg 1865, S. 40 und Bělezki, Vopros ob obrasovanii russkich jevreěv v zarstvovanie imperatora Nikolaja I, St. Petersburg 1894, S. 147/9; Marek, l. c. S. 80/81.

[344]) Marek, l. c. S. 82/84.

[345]) Ibid., l. c. S. 84/86.

[346]) Ibid. S. 57, M. S. Günzburg, המוריה Warschau 1878, S. 43.

[347]) Marek, l. c. S. 64.

[348]) Ibid. S. 65 ff.

[349]) Perelstein „Vzgljad na ist. kas. jevr. učil. in „Rassvět" 1880, Nr. 38; Bramsohn, l. c. S. 315.

[350]) Marek, l. c. S. 71/79.

[351]) Chvolson, O někatorich srednevěkovich obvinenijach protiv jevreěv, St. Petersburg 1880, S. 133.

[352]) Marek, l. c. S. 94.

[353]) Ibid. S. 95 und Benjakob in הכרם Warschau 1887, S. 59.

[354]) Marek, l. c. S. 96. Außer von diesen beiden wurden die Bücher noch von Israel Gordon, Ch. N. Parnas, A. D. Straschun, Salomon Sew, S. Rappaport, J. M.

Jeschurun, J. Halperin, J. B. Levinsohn, H. Katzenelenbogen und Dr. A. Neumann approbiert.

355) Margulis, l. c. S. 124.

356) Marek, l. c. S. 97, Bramsohn, l. c. S. 317.

357) Marek, l. c.

358) Ibid., S. 97/98; Bramsohn, l. c. S. 318; Margulis, l. c. S. 95 ff.

359) Marek, l. c. S. 98/99.

360) אגרות ילי"ג II, S. 53.

361) Marek, l. c. S. 103o105.

362) Ibid. S. 105/111.

363) Ibid. S. 122/3; Posner, Melamed i. sakon in Voschod, 1903, IX—XII.

364) Marek, l. c. S. 123/6.

365) Ibid. 126/30.

366) Ibid. S. 130/141; Bramsohn, l. c. S. 324/5.

367) Siehe oben Seite xxx: Buckle, History of Civilisation, New York 1880, I. S. 140/2 Note 33/7 und II, S. 529/38; Mandelstamm l. c. III, S. 33; Raisin l. c. S. 321, Note 25.

368) Rabinowitz כ"י III, S. 84; Occident V, 22/3 und 255.

369) מ"ס S. 5; Günzburg דביר I, S. 48 und II, S. 105/106; Mandelstamm, l. c. I, S. 3/4; J.A. 1841, Nr. 31; Dr. Loewe, Sekretär Montefiores, lernte in Hebron einen begeisterten Wilnaer Maskil, der sich dort als fahrender Schüler herumtrieb, kennen. ק"נ S. 246o7; Moses Reiner in אוצר הספרות 1888, S. 61.

370) הבקר אור 1879, No. 4; Fünn כ"י S. 537/8, 1132; הצפירה 1879, Nr. 9, 1900, S. 197; Rabinowitz כ"י 1887, S. 157/62; המליץ 1889, Nr. 198/9, 201, 232; Winer דעת קדשים, St. Petersburg 1847, S. 19, 22, 27.

371) D. Kandel, Komitet starozakonnych in Kwartalnik usw. II, S. 85 ff.

372) Siehe Seite xxx.

373) Léon Hollenderski, Les israélites de Pologne Paris 1846; Czyński, Question des juifs Polonais Paris 1833 und Israel en Pologne extrait des Archives israélites, Paris 1841; S. Mstislavskaja, Jevrei v polskom vostanii 1831, goda in J.St. 1910, S. 61/80 und 235/52; Luninski, Berek Joselewicz i jego syn, Warschau 1909; Nußbaum, Szkice historyczne z życia żydów w Warszawie, Warschau 1881; Landtagsprotokolle 1830/31, Stanislawski, Is istorii polskago vostanija, 1831, g. in J.St. 1910, S. 419/21.

374) Hessen, Borba pravitelstva s jevreiskoi odeždoi v imperii i v Zarstvom Polskom in Perešitoš I Materialien S. 10 ff.

375) Günsburg, k semidesjati lětiju Teudo Bejisroel in Voschod 1898, IV—V; Nathanson, l. c. S. 6 ff.

376) Ibid.; Zinberg, Isaak Baer Levinsohn i ego vremja in J.St.; Perešitoš I Dokumenti i soobščenija Nr. IV.

377) Ibid. Siehe auch J.E. V, S. 100 ff

378) Der ursprüngliche Titel lautete: בית יהודה מאמר קורות הדת בישורון; das Buch wurde später noch 1858, 1878, 1901 neugedruckt.

379) Siehe Seite 89.

380) Siehe Seite 82.

381) Zinberg, l. c. S. 513/6; Hessen, Směna obščestvennich tečenii in Perešitoš, III, S. 14.

382) Zinberg,l. c. S. 506; Oršanski; Russkoe sakonodatelstvo o jevrejach, S. 22/3.

383) Siehe „Hefkerwelt", eine Satyre gegen die Chassidim in jüdisch-deutscher Sprache.

384) Nathansohn, l. c. S. 29 ff.; אפס דמים ist auch ins Russische (1885) und ins Deutsche (1885 und 1892) übersetzt.

385) Ibid. S. 136 ff.; Zinberg l. c. S. 506.

386) Nathansohn l. c. S. 98 ff.; Zinberg ibid.

387) Hier seien noch genannt בית האוצר, eine lexikographische Arbeit 1840; פתוחי חתם über Kabbalah 1840, 1846 von der Zensur verboten, תער הסופר über die Karäer, 1863, תולדות השם über hebr. Philologie, 1877 mit der Fortsetzung אהלי שם (1893): ילקוט ריב"ל Sammlung von Aufsätzen, 1879; יהושפט eine Kritik von Reggios התורה והפילוסופיה 1893; בקורי ריב"ל kritische Aufsätze (1889); אשכל הסופר Verse und Epigramme, 1889; באר יצחק (1899) und אגרות ריב"ל enthalten seine Briefe.

388) אגרות ריב"ל 15, Zinberg, l. c. S. 538/9.

389) Nathansohn, l. c. S. 103; באר יצחק S. 174.

390) אגרות ריב״ל 10, 14.

391) Nathansohn, l. c. S. 122, Zinberg, l. c. S. 539/40.

392) Nathansohn, l. c. S. 122 ff.; Rasvět, 1860/61, Nr. 19; Russkaja Starina, 1879, V. S. 223/30: Über Levinsohn siehe noch außer der zitierten Literatur: Raisin in New Era Illustrated Magazin, 1905, S. 387/96, American Isr., 25. April 1907, יודישע ביבליותק Kiev 1888; המגיד 1863, S. 381; הצפירה 1900, S. 197.

393) ב״י III, S. 131/2.

394) Jawez מגרל המאה in Rabinowitz כ״י I, S. 139 ff.; Margolis, Is moich vospominaniach in Voschod 1895 IV ff.

395) Die Frequenz betrug:

Jahr	Wilna	Sitomir	Jahr	Wilna	Sitomir
1848/49	94	60	1856/57	228	281
1849/50	88	72	1857/58	245	214
1850/51	142	147	1858/59	300	207
1851/52	157	190	1859/60	330	202
1852/53	208	252	1860/61	298	204
1853/54	251	275	1861/62	348	216
1854/55	241	301	1862/63	373	258
1855/56	223	281	1863/64	354	284
	Am Schlusse des Schuljahres 1864			336	206.

396) Siehe Seite 79, 84.

397) Über Chiarini siehe oben S. 79, 84. Zunz, Ges. Schriften I, S. 271/98; Jost, Eine freimütige und unparteiische Beleuchtung des Werkes Théorie du judaisme, Berlin 1830; E. Bischoff, Kritische Geschichte der Talmudübersetzungen, Frankfurt a. M. 1899, S. 68; Ch. Is istorii varšavskago rabbinskago učilišča in Perešitoě I, S. 229/30.

398) Perešitoě l. c; Marek l. c; Bělezki, Vopros ob obrasovanie imp. Nikolaja I, St. Petersburg 1894; Margulis l c; Vilenski Věstnik, Nr 152/53, 155, 158, 164/65, 182, 190/91, Z diejbw gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stul. I. Szkolnictwo Warschau 1907.

399) M. Weißberg, Die neuhebräische Aufklärungsliteratur in Galizien. Leipzig und Wien 1898, S. 4.

400) Siehe Seite 54 ff.

401) Maggid תולדות משפחת גינצבורג, St. Petersburg 1898, S. 75/8.

402) Ibid. S. 86/9; Günzburgs Autobiographie אביעזר passim.

403) Siehe אביעזר passim.

404) Maggid, l. c. S. 89 ff. und קיקיון דיונה in המוריה, Warschau 1878, S. 44/5.

405) Maggid. l. c.

406) גלות ארץ חדשה, Warschau 1823.

407) תולדות בני האדם, Wilna 1835; עתותי רוסיא, ibid. 1842; הצרפתים ברוסיא ibid. 1842 und 1884; פי החירות, Wilna 1884: ימי הדור, ibid. 1860.

408) Ibid. 1827 המלאכות אל קאיום קאליגולא וכו׳, חמת דמשק Wilna 1860.

409) קרית ספר, Wilna 1835, Sammlung von Aufsätzen, darunter einige von A. Sackheim; מ״א Leipzig 1843, von dieser Schrift war schon die Rede (S. 100), wir kommen auf sie noch zurück; דביר, Wilna 1844 (1885), Sammlung von Briefen und Aufsätzen, zum Teil aus dem Deutschen übersetzt; אביעזר, Wilna 1863, Selbstbiographie; תיקון לבן ארמי, Wilna 1863, von den Streichen eines angeblichen Wundertäters (Gedicht); המוריה, Warschau 1878, vier Aufsätze. Ein Teil dieser Schriften wurde nach G.'s Tode von seinem Bruder unter Mitwirkung von J. Katzenelsohn und von L. Schapiro herausgegeben.

410) Siehe דביר II, S. 71. Maggid l. c. S. 97/98.

411) אביעזר, S. 12, 15, 47, 73, 79/82. 88/9, 95, 104, 108, 113, 117/9, 150; vergl. auch תקין לבן ארמי und A. B. Lebensohn (אדם הכהן) in קינת סופרים, S. 39, wo genaueres über den religiösen Standpunkt Günzburgs berichtet wird.

412) המוריה. S. 44. Nähere Ausführungen dieser Gedanken in Günsburgs Streitschrift gegen Lilienthal.

413) לקט אמרים, Beilage zu המליץ, 1889, S. 89/92. Vgl. auch Lilienthals Brief an Günzburg in Perešitoě II, S. 289/93.

414) דביר, II, S. 71.

[415]) Ibid. S. 2, 31, 43, 51; Recke und Napiersky, Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrtenlexikon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland, Mitau 1829, III, S. 147/49.

[416]) A. B. Lebensohn קינת סופרים; Tugendhold und K. Schulmann קול בוכים, ferner die Dichtungen von M. Lebensohn, S. Salkind, W. Kaplan usw.

[417]) Siehe ש״ל S. 156/8; L. Gordon in J.B. VIII, S. 160/177; B.H. S. 192/4 השלח II; Mandelkern in האסיף III; היום, 1886, Nr. 158; II, S. 42/8; A. Paperna הדרמה und in הד הזמן, 1910, S. 176/8; Mandelstamm l. c. II, passim; N.L. S. 22/24; J.E. X, S. 51/3.

[418]) שירי שפת קדש, Bd. I, 1842, Bd. II, 1856, Bd. III, יתר שירי אד״ם 1870; bedeutendere Gedichte sind außer der berühmten Elegie auf Günzburgs Tod noch zum Beispiel חחמלת, צל מבין מספר מר.

[419]) Fünn, Zeitlin, Paperna l. c.; Margulis, Is moich vospominanii Voschod 1897, IV, S. 68/76.

[420]) Mandelstamm und N.L.: Slousz in ספר השנה V., S. 228/44; A. Lebensohn II, Perešitoč III, S. 382/5; Rabensohn ספרותנו החדשה Wilna 1913, S. 28/41.

[421]) Vgl. hierzu Lilienblums Aufsatz אות החשכלה העברית בליטא וגליציא in לוח אחיאסף 1902 (II), S. 354/60.

[422]) Der Titel lautete: מנחת בכורים לשנת ה׳ תקצ״ד לב״ע והיא מנחה חדשה לבני ישראל יושבי ארץ ליטא: Siehe Zinberg, Predteči jevreiskoi j jurnalistiki w Rossii in Perešitoč IV, S. 131/2.

[423]) Zinberg, l. c.; ש״ל, S. 169/70.

[424]) Vgl. Lewanda, K istorii vosniknovenija peravago organa russkich jevreěv in Voschod 1881, VI, S. 136/7.

[425]) Nathansohn l. c. S. 70/1.

[426]) Zinberg, l. c. S. 136/7; Günzburg דביר II, 47. Brief. Das Prospekt ist von Harkavy in היקב 1894 veröffentlicht worden. Der Titel der Zeitschrift sollte lauten: הירח קבוצת דברי תורה ודרך ארץ מבעלי אספות מתחת ידי המאסף אריה בן יוסף מגזע חשקדים: תו״ר לפ״ק פיטרבורג „Gajareach“ t. j. Měsjaz sč. L. J. Mandelstamma kand. philologia.

[427]) Zinberg, l. c. S. 137/41. Die ganzen Vorgänge hat Beilesohn in den von ihm später in Odessa herausgegebenen עלי חדת veröffentlicht. Der Brief von Philippson erschien als Korrespondenz daselbst S. 47 und auszugsweise in der A.Z. 1857, Nr. 9. Daß B. in Odessa keinen Erfolg hatte, mag auch mit der Entmutigung zusammenhängen, die ein früherer fruchtloser Versuch J. Ch. Tarnopols hatte, dem die behördliche Genehmigung zur Herausgabe eines Blattes versagt worden war.

[428]) Zinberg, l. c. S. 245/7.

[429]) Sočinenija T. N. Granovskago, Moskau 1856, I., S. 172/3.

[430]) Scholz, Die Juden in Rußland, Berlin 1900, passim; המליץ, 1888, Nr. 95, 163; J. L. Gordon, אגרות, Warschau 1894, II, und Russki Věstnik, 1858, I, S. 126.

[431]) S. S. Nr. 29.

[432]) Georgievski, Doklad po voprosu ob obrasovanii jevreěv usw., S. 92 ff.; 134 ff.; Marek l. c. passim; S. S. Nr. 739.

[433]) S. S. Nr. 776.

[434]) Ibid. 791.

[435]) Ibid. Nr. 835/6.

[436]) Ibid. Nr. 906.

[437]) Bramsohn, l. c. und Marek, l. c. passim.

[438]) S. S. l. c. Nr. 906.

[439]) Ibid. Nr. 834.

[440]) Ibid. Nr. 892.

[441]) Marek, l. c. passim insbesondere S. 210 ff.

[442]) Marek, Borba dvuch vospitanii: Is istorii prosvěščenija jevreěv v Rossii (1864—1873). Perešitoč I, S. 105 ff.

[443]) Ibid. S. 110.

[444]) Ibid. S. 111.

[445]) Hessen, Popitki emanzipacii jevreěv v Rossii in Perešitoč I.

[446]) Marek, l. c. S. 119.

[447]) Ibid. S. 123 ff.

[448]) S. S. Nr. 739.

[449]) Ibid. Nr. 776.

[450]) Ibid. Nr. 791.
[451]) Ibid. Nr. 836.
[452]) Ibid. Nr. 1060 und 1069.
[453]) Marek l. c.
[454]) Misch, Rukovodstvo k russkim sakonam v jevreěach St. Petersburg 1892, Seite 389.
[455]) Perešitoě II. S. 319. Über den Geist dieser Rabbiner vgl. Atlas in הכרם S. 41/62, vier Briefe des R. Jizchak Eisik ben Jakob an J. B. Levinsohn.
[456]) S. S. Nr. 1069.
[457]) Z dziejów gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stul. Warschau 1907; Perešitoě I S. 222 ff.
[458]) Bramsohn l. c. S. 327.
[459]) Pirogov, Sobr. lit. statei Odessa 1858, S. 48/61.
[460]) Bramsohn l. c. S. 327/8; St. Petersburg jevr. učilišča, St. Petersburg 1885; N. Ch. V. 1894, Nr. 24, 25, 35, 1895 Nr. 22 u. a.
[461]) Pervcě subbotnoě učilišče dlja jevreiskich malčikov remeslannago i torgago klassov učr. v 1859 d-rom A. J. Goldbljumom, Odessa 1861; Zion (russ.) 1861, Nr. 22, 34; Beilage zu הכרמל 1861, Nr. 46/7; Kievljanin 1866, Nr. 60 und 67; Bramsohn l. c. S. 3391.
[462]) Bramsohn l. c. S. 331/2; Russki Jevrei 1879, Nr. 16/7; Margulis, O professionalnom obrasovanii jevreěv v Odessě in Sbornik po polsu načalnich škol, St. Petersburg S. 383/400.
[463]) S.M.P. 1873 IV, S. 58.
[464]) Bramsohn l. c. S. 341/3; N. Ch. V. 1894, Nr. 18.
[465]) Bramsohn, S. 341/6.
[466]) תח״חש II passsim und Bramsohn l. c. S. 347/9.
[467]) Hessen, Is lětopisi minuvšago in Perešitoě I S. 20.
[468]) Über die Mussarbewegung: Rosenfeld, Rabbi Israel Salanter Lipkin etc. in Perešitoě I, dasselbe hebr. in ב״ג Nr. 38; Ergänzungen dazu von Zinberg in Perešitoě II; Maggid עיר ווילנא S. 128 ff.; Feldberg קדוש אלחים 1884; J. Blaser אור ישראל (1900). המליץ 1897, Nr. 88 und 108; Emil Benjamin, R. Israel Lipkin Salanter. Sein Leben und Wirken, Berlin 1899; J. Weinberg, Eine rabbinische Residenz und ihr letzter Fürst. Jeschurun 1916, S. 320/40 und Die Jeschiboth in Rußland, ibid. S. 52/59 und 107/126,
[469]) Tarnopol, Notices historiques et caractéristiques sur les israélites d'Odessa. Odessa 1855, S. 168; Lerner l. c. S. 65.
[470]) Hessen, Jevrei v Rossii S. 261; Tarnopol l. c. S. 183; Sosin, Obščestvennija nastroěnija epochi velikich reform in J.St. 1914,, S.. 24/5.
[471]) Odesski Věstnik 1848, Nr. 34; Rabinovicz Werke III, S. 103 ff. Der Aufsatz war betitelt: Po povodu dobrago slova (Aus Anlaß eines guten Wortes); Sosin l. c. S. 25/26.
[472]) Odesski Věstnik 1858, Nr. 26, vgl. oben S. ..
[473]) Russki Věstnik 1858, Nr. 21; S. Günzburg, Sabitaja epocha, Voschod 1896, Nr. 6, S. 130/43; Sosin l. c. S. 30/1.
[474]) Odesski Věstnik 1858, Nr. 117, 139.
[475]) Ibid. Nr. 100.
[476]) Ibid. Nr. 117, 139, 145; Sosin l. c. S. 33/35.
[477]) Sosin l. c. S. 35/41.
[478]) Odesski Věstnik, 1858, Nr. 139; Sosin l. c. S. 27/8.
[479]) Ibid. Nr. 25 und 145; Sosin l. c. S. 28/30.
[480]) Sosin l. c.
[481]) Siehe Notices historiques usw. (oben zitiert); Reflexions sur l'état religieux poltiique et social des israélites russes 1871, eine inhaltliche Wiedergabe der Schrift „Opit sovermennoi i osmotritelnoi reformi v oblasti Judaisma", Odessa 1868. Tarnopols Aufsätze zur Reform des jüdischen Lebens wurden hauptsächlich im Odesski Věstnik gedruckt. Tarnopols Gedanken fanden den lebhaften Beifall des Generalgouverneurs M. S. Voronzev und des Ministers der Volksaufklärung, wie aus den an ihn gerichteten Briefen sich ergibt. (Siehe Sosin l. c. S. 183, Anm. 1.)
[482]) Sosin l. c. S. 183/4; Hessen, Popitka emancipacii jevreěv v Rossii in Perešitoě I, S. 153—58.
[483]) Tarnopol, Reflexions etc., S. 205; Sosin l. c. S. 185.

[484]) Sosin l. c. S. 187/8.
[485]) Ibid. S. 188/97.
[486]) P. Usov, Is moich vospominanii Istor. Věstnik 1883, II, S. 342.
[487]) O. Rabinovicz in Rassvět 1860, Nr. 30.
[488]) Oršanski Jevrei v Rossii S. 177 ff.
[489]) Zinberg, Pervcě sozialističeskiě organi in Perešitoě I, S. 244.
[490]) ארחות התלמוד in המליץ 1868.
[491]) In dem Tagebuch Gordons aus dem Jahre 1892, mit dessen Veröffentlichung die in Petrograd erscheinende Zeitschrift העבר (1918) begonnen hat, finden sich manche Stellen, die auf das Gegenteil hinzudeuten scheinen, aber sie müssen mit der ganzen Weltanschauung des Dichters zusammen gewertet werden.
[492]) Die Austritte betrugen 1836—40: 394, 1861—70: 441, 1851—55: 2290, 1871—80: 686, 1856—60: 798.
[493]) Im Jahre 1865 waren in allen Gymnasien und Progymnasien 990 = 3,3 %; 1870 2045 = 5,6 %; 1880 7004 = 12 %. In den Realschulen stieg die Zahl von 943 im Jahre 1877 auf 1577 im Jahre 1886, d. h. fast 8 %, Mädchen gab es 1865 116 = 1,3 %. In den städtischen Bezirksschulen waren 1865 323 Juden = 1,3 %, 1886 2546 Juden = 4,4 %, in den ländlichen Elementarschulen 1865 338 Kinder, an den Hochschulen 129 Juden = 3 %. Siehe Posner, Jevrei v obščich učebnich savedenijach in Voschod 1893, Nr. 1—4, 6, 7.
[494]) תח״חש I und II; Marek Očerki l. c. passim; Berichte der Gesellschaft 1864/80; Criticus, S Istori obščestva prosvěščenija jevrеěv in Voschod 1891.
[495]) Zinberg, Perviě socialističeskiě organi in Perešitoě I, S. 234/5.
[496]) Frumkin, Is istorii revolucionernago dviženija sredi jevreěv v 1870 ich godach in J.St. 1911, S. 221o2.
[497]) Ibid. S. 223, nach Veröffentlichungen in dem jüdischen Sozialistenorgan „Zukunft", Dezember 1906.
[498]) Frumkin l. c. S. 237.
[499]) Ibid. S. 229/34.
[500]) Ibid. und Citron im הד הזמן 1911, Nr. 120.
[501]) Der von ihm gegründete Verein hieß אגודת הסאציאליסטים העברים.
[502]) Frumkin l. c. S. 235 ff.; Zinberg l. c. S. 236/8.
[503]) Ibid. und Citron l. c.
[504]) Frumkin l. c. S. 524.
[505]) Frumkin und Zinberg, l. c.
[506]) לוח אחיאסף VI, S. 346; Kahan J. L. Davidowicz in J.St. 19, S. 409/12. Vgl. auch Citron, Die ersten Sozialisten in der hebräischen Literatur in „Der Jude", 1918, Nov./Dez., S. 394/404.
[507]) Siehe das Manifest der jüdischen Sozialisten in העבר, 1918, I. S. 190/3.
[508]) Zinberg, in Perešitoě IV. S. 137/41.
[509]) Citron רשימות לתולדות העתונות העברית in העולם, 1912, Nr. 16 (2. Folge) ff.; Kowner צרור פרחים 120, 124; Rosenthal, l. c. II passim.
[510]) Citron l. c. Jg. 1913, Nr 5. ff.; vgl. auch Dubnov, Pisma o starom i novom jevreistvě, St. Petersburg 1907, S. 206/8.
[511]) Solche Sammelbücher waren קהלת (1881), מגדנות (1883), מליץ אחד מיני אלף anläßlich des Erscheinens der 1000. Nummer, לקט אמרים (1889), ארבע מאמרים (1893), חיקב (1894), האסם (1897), הגת (1897), הגן (1899), המאסף (1902).
[512]) Siehe Silbermanns Aufruf קול מבשר.
[513]) Citron l. c. Jg 1912; Zinberg l. c.
[514]) Citron l. c.
[515]) Vgl. J.E VI.
[516]) Ibid.
[517]) Ibid. V.
[518]) Levanda, k istorii vosniknovenija pervago organa russkich jevreěv in Voschod 1881; VI. Günsburg, Sabitaja epocha in Voschod 1896; Dubnov, Pisma etc., S. 205 ff; Hessen, Směna etc in Perešitoě III; Pisma O. A. Rabinovicza in J.St. 1911; Lerner l. c. S. 191/8.
[519]) J.E. XIV.
[520]) Ibid. VII.

[521]) Vgl. Kramsztyk, Mysli o wychowaniu młodziezy izraelickiej in seiner Predigtsammlung (S. 321/30).

[522]) Rotwand, Napisy nagrobkowe polskie na cementarzu żydowskim w Warczawie in Kwartalnik etc., II, S. 142/3.

[523]) Vgl. Balaban „Galiciiskiĕ jevrei vo vremja revolucii 1848 goda in „J.St." 1912, S. 423/52; B. D. Rabinowicz דובב שפתי ישנים, Warschau 1870; Angelczik איש חייל, Krakau 1871; Fünn כ״ק; Wettstein תולדות מהר״ן 1873; N. M. Gelber in „Ost und West" 1913, Mai/Juli.

[524]) Orient 1848, die Berichte aus Krakau passim

[525]) Balaban l. c. S. 449; Pamiętniki Floryana Ziemialkowskiego, Krakau 1904, II, S 68/9.

[526]) Archives Israélites 1863, S. 484, Przeglad rzeczy polskich 1860.

[527]) Merwin, Żydzi w powstaniu 1863, Lemberg 1913, S. 15.

[528]) Kubala, Historja powstania narodu polskiego 1863 i 1864, Lemberg 1882; Lisecki Alexander Wielopolski Krakau 1878; Agaton Giller, Dzieje Delegacy Warszawskiej w 1863 in Wydanistwo materyałów do historyi powstania 1863/64, Lemberg 1888 und Manifestacye Warszawy, Stanislau 1908; Golos minuvšago 1912, Nr 9; Zapiska o Michale Landym in Kwartalnik etc. III, S. 1888 ff ; Historya dwóch lat 1861/2 III, Gelber und Merwin l. c.

[529]) הכרמל 1861 Nr. 12.

[530]) Siehe Zunser, Selbstbiographie passim; M. Raisin The reform Movement etc. in Year Book of the Central Conference of American Rabbis XVI Einleitung.

[531]) אגרות יל״ג Nr. 60/62; השחר V. S. 329/47, 601/5; Rosenthal l. c. I, S. 69/70, 78, 100; II,; S. 207; המליץ XX, Nr. 8, 11, 13.

[532]) Günzburg, Pamjati S Minora in Voschod 1901, II; Budušnost, 1900, Nr. 3, vgl. auch Voschod 1900 V, ספר השנה II, S 288/90 Von seinen Schriften seien erwähnt die Polemik gegen Ljutostanskis „Talmud und die Juden" (Moskau 1889), dann „Nach den Progromen" (poslĕ pogromov) 1882, Die Bibel über den Gebrauch des Weines (1899). Seine Tätigkeit ist aufs engste mit der Geschichte der Synagoge in Moskau und der Einrichtung der sogenannten Sabbatschulen in Minsk (siehe oben S. 147) verknüpft.

[533]) ספר זכרון Zeitlin l. c. S. 279. P. war Mitredakteur der russischen Beilage zu הכרמל, Herausgeber der Monatsschrift „Jevreiskija Zapiski, schrieb über die Juden in Livland und Kurland, veröffentlichte auch Dichtungen, darunter Übersetzungen von Versen Lermontoff, edierte die Psalmen und Sprüche mit Kommentar und Übersetzung.

[534]) Baal Machschawoth גראבין in העבר, St. Petersburg 1918, I, S. 107/09.

[535]) M. N. Gelber, Berl. Broder in M.J.V. 1913; Über Zunser siehe seine Selbstbiographie (1905), Winer Jiddisch Literature passim; über Sbarascher, M. Fried in M. J. V. 1917.

[536]) Brainin שי אברמוביץ in הדור, 1901, Nr. 42/4; ס׳ זכרון von Sokolow (1889). Mendele als Künstler gehört einer späteren Periode an und wird an anderer Stelle, soweit dies zum Thema gehört, gewürdigt werden.

[537]) S. L. Zinberg in Perešitoĕ II, S. 144/9, siehe auch ס״השנה I, S. 60/75; ס׳ זכרון S. 83; הד הזמן 1910, Nr. 176/8; Paperna's Memoiren in הד הזמן 1909 und in Perešitoĕ III; M. Günzburg in Jevreiskoĕ Obosrĕniĕ 1910.

[538]) Zinberg l. c. vgl. auch die Autobiographie A. G. Is sapisok jevreja in Itor. Vĕstnik 1903, Nr. 3/4.

[539]) A. Kaplan חיי אברהם מפו 1870; R. Brainin, אברהם מפו, Warschau 1900. Friedberg im „Hausfreund", I., S. 21/36. S. Günsburg in Voschod 1892, VIII, und in העבר 1918, S. 96/101; Rosenthal l. c. II, S. 39/40, 55/7, L. Kantor in Perešitoĕ I; Paperna, Vospominanija in Perešitoĕ III; הזמן, 1905 XI—XII, Mapus Briefe; Baal-Machschawoth in ספרות III, S. 113/8; Kleinmann השפעת אברהם מפו in השלח 1909 I; N.L., S. 306; Rabensohn, ספרות קוהחדשה, S. 1—27. Über das Verbot von חוזה חזיונות und den daran sich knüpfenden Streit, insberondere die Gutachten von Chvolson, Seiberling, Harkvy, מאסף נדחים I, S. 81/3; Mapus Lehrbücher für Hebräisch waren אכן פדגוג (1867) und חנוך לנער (1859), für Französisch der „Hausfranzose". Übersetzt wurde אהבת ציון ins Deutsche von Mandelkern unter dem Titel „Tamar", ferner auch ins Englische, Jiddische, Arabische, Russische.

[540]) Klausner, Rabensohn l. c. Die russische Übersetzung von Bienstock erschien schon 1867, während das hebräische Original erst ein Jahr später herauskam.

[541]) Kantor in Voschod, 1881, 11/12; S. D. Jevreiski Nekrassov in Voschod 1884 VII; Lilienblum in אחיאסף VI; Frischmann in האסיף II; Voschod 1890 VII; אחיאסף V; Klausner und Rabensohn l. c. אגרות יל״ג Brainin in השלח I; Ben Gutmann גורדון בתור ממשל 1904. Tjuma i ssilka. Episod is moi žizni in Perešitoĕ IV (Gordons Aufzeichnungen über seine Verbannung); sein Tagebuch aus dem Jahre 1892 in העבר 1918.

[542]) Der Titel lautete: חטאת נעורים וידוי גדול של אחד העברים צלפחד בר חושים התוחה, gedruckt in Wien in der Druckerei des השחר.

[543]) Kahan, מערב עד ערב I; Berdyczevsky בערב; die Aufsätze anläßlich Lilienblums Ableben in השלח, חד הזמן, העולם, 1910; Citron רשימות לתולדות העתונות in העולם 1912 Nr. 33, 35/38.

[544]) שמחת הנף; קבורת חמור; גאון ושבר; גמול ישרים; הירושה.

[545]) Brainin, פרץ סמולנסקין 1896; und ספר סמולנסקין בחור מספר in השלח III; Kahan l. c. I, S. 151/53, 167/77, 186/244; Brandt, P. Smolenskin in Sbornik v polsu naš. jevr. škol 1898. Weiteres über S. und insbesondere seine Beziehungen zur nationalen Bewegung im nächsten Kapitel.

[546]) Über Jehalel siehe seine Selbstbiographie זכרון בספר, ספר היובל I, und Zinberg, l. c. in Perešitoĕ I.

[547]) Vgl. Citron l. c. in העולם, Nr. 35.

[548]) Wichtige Schriften von ihm sind: תריסות בתר über Bar-Kochba; הליכות קדם Topographie Palästinas; אריאל, Biblische Topographie; שלמ״ת orientalische Ethnographie; הר-אל und שבילי א״ק, Geographie Palästinas; מסדי ארץ, Allgemeine Geographie; מחקרי ארץ רוסיא, Geographie Rußlands; Übersetzungen des Josephus Flavius, des 1. Bandes der Grätzschen Geschichte, der Weltgeschichte von Weber, Geschichte der rabbinischen Literatur usw.

[549]) Von seinen Arbeiten seien genannt: Über Astronomie (תולדות השמים) über Humboldt (אות זכרון) über das Schaltjahr (יסדי העבור), über Unsterblichkeit der Seele (מציאת הנפש) Leitfaden der Mathematik, (יסדי חכמה). Seine Aufsätze erschienen unter dem Titel מאמרי חכמה.

[550]) Er schrieb über Statik und Dynamik (המנוחה והתנועה), über Wurzeln etc. משפטי המגבלים, eine Übersetzung von Pinetos mathematischem Werke, über Geologie, Chemie, Physik etc. redigierte העתים; die Beilage zu המליץ auf seine Initiatie wurde die jüdische Handwerkerschule in Dvinsk gegründet.

[551]) Siehe לוח אחיאסף VIII; Voschod 1891, III. Paperna, Vospominanija in Perešitoĕ III.

[552]) Siehe J.E. XV.

[553]) Siehe auch Pinskers Lehrbuch über Punktation, מבוא אל הנקוד האשור, ferner, sein Kommentar zu Abraham ibn Esras, ספר האחד, herausgegeben mit Ergänzungen von Goldhart, ferner über die hebräischen Vokabeln, הגורה והבינה.

[554]) Bekannt sind: Geschichte Wilnas (ק״נ), 1860; Abhandlung über hebräische Sprache und Literatur (ש״ל) (1879), das biographische Lexikon (כ״י), sowie das posthume Lexikon האוצר.

[555]) Goldblum in כ״י (Rabinowitz) I, J.E. VIII.

[556]) Rabinowitz l. c. I und האסיף II.

[557]) Rabinowitz l. c. III; האסיף VI; Geiger in אוצר נחמד II; J.E. VIII.

[558]) J.E. VI; Berlin A. J. Harkavy in J.St. 1910, S. 592/8.

[559]) B. H. S. 20/1; Markon, J. A. Benjakob in Budušnast II.

[560]) B. H. 227/8 und Günzburg in Perešitoĕ I über Mandelstamm; über Mandelkern Zeitlin l. c. S. 226/7; Brainin in Voschod 1902, Nr. 13 und Frischmann in הזמן 1903, Nr. 7.

[561]) Stanislavski, Tubija Feder in J.St. 1912, S. 460/6; M. Pines Histoire de la literature judeo-allemande, Paris 1911, S. 92 ff.

[562]) Gottlober, זכרונות, jüd. Volksbibliothek I. Pines l. c. S. 96; Wiener in the History of the Yiddich literature in nineteenth century New-York 1899 hält M. A. Günzburg, der eine hebr. Bearbeitung des Campeschen Columbus schrieb (מציאת ארץ החדשה) auch für den Autor des jüdischen Volksbuches.

[563]) Wiener, l. c. S. 119/172; Zinberg in Voschod 1903, III; Kantor in „Das Leben" l. c. I S. 89/104; Pines l. c. S. 153 ff. passim; Paperna in Perešitoĕ III, S. 333/4; Stanislavski in Perešitoĕ III, S. 396/7.

[564]) Zinberg, l. c. und in Perešitoě IV, S. 326/30; Lerner, Kritičeski rasbor sočinenija J. Axenfelda, Odessa 1868; Pines l. c. S. 102/6.

[565]) Die Literatur über Mendele ist sehr groß. Einige Angaben in „J.E.“ I; im übrigen findet sich in der jüdischen Presse fast aller Sprachen (besonders auch anläßlich Mendeles Tode) aufschlußreiches Material.

[566]) Wiener l. c. Pines l. c. S. 241/59.

[567]) Wiener l. c. Pines l. c. S. 113/124.

[568]) Schalom Aleichem שומר"ם משפט; Pines l. c. S. 161/70 passim.

[569]) Wiener l. c. Pines l. c. passim; Zinberg in J.E. VI.

[570]) Vgl. den Aufstaz von Michael Weichert, Jakob Gordin und das jüdische Theater in „Der Jude“. 1918, Nr. 1—3.

[571]) Günzburg, Sabitaja epocha Voschod 1896; Hessen, Gelerija jevreiskich dějatelei, O. Rabinovicz i. J. Oršanski, St. Petersburg 1898; und Směna obščestvennich tečenii in Perešitoě III; Paperna O. A. Rabinowicz in J.St. 1911.

[572]) Jampolski in Rabinowitz כ״י I und J.St. 1911; J.E. XII.

[573]) Wolinski Bitopisatel russkago jevreistva in Voschod 1888 J.B. IX—X; J.St. 1913; Perešitoě I; Zitron in אחיאסף V; Kantor זכרונות in השלח I; Kahan l. c.

[574]) Kahan l. c. I. und II. J.E. IV.

[575]) Vgl. den Aufsatz אם לא עכשיו ארמתי in השחר X.

[576]) השחר ועודמוסר לא לקחנו IX. 526/32; B. J. Brief an Smolenskin, ibid. X, S.241/5; vgl. auch ibid. IX, 360/6 (שאלה נכבדה).

[577]) Vgl. Smolenskin נקם ברית.

[578]) דרך תשובה. S. 46.

[579]) דרך לעבור גולים, Selbstbiographie; M. Kahan l. c. I, S. 245/63. Berdyczevsky l. c. S. 5/13; 1910 Briefe L.'s an J. L. Gordon 1868/83; Klausners Vorrede zu Lilienblums Werken; העולם 1910 Nr. 9.

[580]) Wir nennen hier כ״י (I—III), herausgeg. von Rabinowitz, בית אוצר הספרות (I—VI), herausgg. von Gräber, die Zeitschriften היום, herausgeg. von L. Kantor und הצפירה unter Redaktion von Sokolow.

[581]) Die bedeutendsten Verlago waren Achiasaf und Tuschija.

[582]) על פרשת דרכים, besonders im ersten Bande und in der Einleitung zur zweiten Auflage. Vgl. M Berdyczevski דור ודורשיו in לוח אחיאסף 1898/9; Klausner, ibid. 1903; Thon הסוציולוגי׳ה של אחד העם ibid. 1900; Zeitlin מכתבי אחד הצעירים in הדור 1901; M. Rabinowitz היהדות והאדם העליון in השלח, 1902; IV. M. Acher, Achad Haam, Berlin 1903. Teplitzki, Na rasputi in Jevr. Sisn 1905, III/V. Telem, אחד העם in הזמן, I—III; D. W. Obosnovaniě sionisma v trudach Achad Gaama in Jevr. Sisn 1907 I—II.

[583]) Aufsatz עבדות בתוך חירות.

[584]) Aufsatz חקוי התבללות.

[585]) Siehe über das Gesagte: Sbornik materialov ob ekonomičeskom položenii jevreěv v Rossii, isd. Jeko II. Bd. Posner Jevrei w obščich učebnich savedenijach. Voschod 1903, Nr. 1—4, 6/7 und Jevrei v obščem školě St. Petersburg 1911.

[586]) Sbornik etc. l. c.

[587]) Ibid.; Načalnoě narodnoě obrasovaniě v Rossii pod red. G. Falkborka i. W. Černoluskago 1900/02; Sovremenii cheder kak objekt islědovanija N. 1895, Nr. 12; Paperna, Obščinnaja učrešd enija Z. Polskago Voschod 1901, Nr. 11; Ph. Schapiro, Stari i novicheder, Věstnik Obšč. Raspt. Prosv. 1912, Nr. 12.

[588]) Voschod 1883, V—VIII.

[589]) Ibid. 1885, V—VII (Über die Reform der jüdischen Schulerziehung), vgl. auch seine Aufsätze unter dem Pseudonym „Kritikus“, namentlich die Abhandlung über Gordon (Ibid. 1884, VII).

[590]) Dubnov, Pisma o starom i novom jevreistvě, St. Petersburg 1907.

Personen-Register.

Die Ziffern hinter den Personennamen bezeichnen die Seiten.

E.

F.

G.

H.

M.

N.

O

P

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Druck von Julius Beltz in Langensalza

Die Legenden der Juden. Von Rabb. Dr. J. Bergmann.
M. 6.—, eleg. gebd. M. 8.50.

Die Töchter Salomos. Ein dramatisches Gedicht.
Von C. von Blumenthal. M. 1.50.

Die rumänische Judenfrage. Von J. M. Cargher. M. 2.—.

Das Buch Ijob. Mit Übersetzung und Erläuterung. Von D. Dawidowicz. (I. Teil der „Rätsel aus dem Morgenlande.") M. 8.—.

Aus engen Gassen. Skizzen von Sal. Dembitzer.
Inhalt: Mein Städtchen – Ein Besuch in Lancut – Die Stadt K – Die Grenadierstraße – Das diamantene Antwerpen – Die letzten Tage in Antwerpen (August 1914). Kartoniert M. 2.—.

Die deutschen Juden und der Krieg. Von Geh. Rat Prof. Dr. L. Geiger. 3. Aufl. M. 1.20.

Deutsch, Polnisch oder Jiddisch? Betrachtungen und Urkunden zur Ostjudenfrage. Von Germano-Judäus. M. 1.—.

Die Lage des jüdischen Volkes in Russland. Nach in der Duma gehaltenen Reden. Aus dem Französischen übers. und mit einem Geleitwort versehen von Prof. Dr. S. Kalischer. M. 0.80.

Der Begriff des Ideals im System der kritischen Philosophie. Von Rabbiner Dr. B. Kellermann. Erscheint im Oktober 1919. Preis etwa M. 15.—, geb. M. 18.—

Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung. Von demselben. Eine wesentlich vermehrte neue Auflage dieser Arbeit erscheint Ende 1919.

Die Psychologie des jüdischen Geistes.
Von Dr. S. M. Melamed. M. 4.—, geb. M. 6.50.

Ein Bild von der Werdung und Entstehung des jüdischen Geistes, das einen gründlichen Einblick in den Genius dieses Volkes gibt.

Die Psalmen. Metrische Übersetzung von F. Spanjer-Herford.
M. 3.—, gebd. M. 4.—.

C. A. Schwetschke & Sohn Verlag, Berlin W 30

Sterben und Werden

des

liberalen Bürgertums

Ein Bekenntnis

von

Hermann Goldschmidt-Faber

Dr. jur.

Mark 6,—, geb. Mark 8,50.

Ein geistvolles Werk, das zu den bedeutsamsten politischen Publikationen zählen wird.

Ist das Reichsland deutsch?

40 Jahre Erinnerungen eines Verwaltungsbeamten.

Von ***

Zweite, unveränderte Auflage. Mark 3,—

Aus dem Inhalt:

Nach der Annektion / Der römische Klerus / Spionage / Verfassungsfrage / Notabelnherrschaft / Presse- und Vereinswesen

C. A. Schwetschke & Sohn, Verlag, Berlin W. 30

